Менделеева Д. С.

ПРОТОПОП АВВАКУМ: ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОБЛИКИ РУССКОГО РАСКОЛА

Введение

Эта книга – о литературе. В ней мы намерены рассмотреть некоторые аспекты *литературного творчества* одного из самых, наверное, известных древнерусских авторов протопопа Аввакума Петрова. Однако несмотря на то, что аввакумовское наследие является предметом изучения специалистов по истории раскола и историков литературы уже более 160 лет (с тех пор, как в 1861 году Н. С. Тихонравовым было заново открыто и опубликовано знаменитое «Житие»), несмотря на широчайшую известность отдельных сочинений этого автора и огромное количество посвященных ему всевозможных научных работ, создается впечатление, что только сейчас его произведения начинают по-настоящему открываться для исследователей.

По негласной традиции, сложившейся в отечественной медиевистике, Аввакума достаточно редко воспринимают как *литератора*, то есть человека, создающего в своих сочинениях особую, во многом субъективно-авторскую картину мира. К сожалению, специалистов, писавших о произведениях протопопа, чаще интересовали другие проблемы.

Так, основной задачей исследователей XIX века была, за редким исключением, полемика со старообрядчеством и опровержение религиозно-догматических воззрений основателей раскола (см. [Бороздин 1898; Макарий; Смирнов 1898]). Однако уже в работе П. С. Смирнова мы находим замечания об особенностях аввакумовского восприятия современности и краткий

обзор эсхатологических мотивов в известных к тому времени сочинениях протопопа [Смирнов 1898, 9–10, 27–28, 31–32, 65]. В работе А. К. Бороздина, кроме того, присутствуют некоторые размышления об особенностях понимания национального у Аввакума [Бороздин 1898, 131], а также весьма любопытный фактографический комментарий к некоторым эпизодам «Жития» [Бороздин 1898, 62–63, 82].

В различных работах советского периода сложился определенный и весьма узкий круг проблем, который их авторы считали возможным освещать в связи с аввакумовским творчеством. Похоже, что сочинения протопопа воспринимались в это время несколько позитивистски, как простые «свидетельства современника», и результате в трудах разных литературоведов на протяжении более четырех десятилетий (с начала сороковых годов XX века) содержатся, главным образом, практически повторяющие друг друга рассуждения об особенностях авторского стиля [ИРЛ 1941, 302–303; Водовозов 1972, 357–359; Гудзий 1956, 468–472; Елеонская 1969, 132–137; Кусков 1998, 285–286], сложной жанровой природе «Жития», его сюжете и композиции [ИРЛ 1941, 299; Елеонская 1969, 117–118, Демкова 1974, 141–167] и специфике использованной автором библейской символики [Водовозов 1972, 361; Лихачев 1980, 351–352]. Это замечание в полной мере относится и к вышедшим в указанный период академическим пособиям по истории древнерусской литературы, а также коллективным монографиям [ИРЛ 1948, 314–316, 312, 318–320; ИРЛ 1980, 396; ИРЛ 1985, 379, 381–382; Истоки, 457–464].

В то же время, касаясь непосредственно образной системы аввакумовских сочинений, исследователи этого времени ограничились лишь несколькими небольшими замечаниями. Об авторской субъективности в изображении отрицательных персонажей писал во вступительной статье к академическому изданию сочинений Аввакума 1934 года Н. К. Гудзий (см. [Гудзий 1997, 34]). «Крайний субъективизм» аввакумовских характеристик неоднократно, хотя и кратко, отмечал Д. С. Лихачев [ИРЛ 1948, 314; Лихачев 1980, 341]. Несколько весьма описательных замечаний по поводу образности протопопа находим в работе А. С. Елеонской [Елеонская 1969, 121–131]; наблюдения над но-

выми чертами литературных героев второй половины XVII века и изображением природы в аввакумовском «Житии» — в работах А. С. Демина [Демин 1998, 124–126, 291–293]. Более подробные рассуждения об изображении никониан в произведениях протопопа изложены лишь в трудах А. Н. Робинсона. Здесь, в частности, достаточно подробно прослежен популярный аввакумовский мотив «телесной толстоты» [Робинсон 1963, 36–38; 1974, 280–284, 297–298] [1], а также высказаны замечания о никонианской «хитрости» и «мудрости» [Робинсон 1963, 35]. Правда при этом все творчество древнерусского автора воспринимается исследователем, прежде всего, в публицистическом ключе. Очевидно, что в настоящее время эти наблюдения нуждаются в дальнейшем осмыслении.

В последние годы увидели свет несколько работ, проблематика которых так или иначе затрагивает особенности аввакумовской поэтики, но все они освещают либо отдельные, очень узкие аспекты (в частности, роль сверхъестественного в произведениях протопопа (см. [Таянова 1997; Мишина 1996]), либо, по сложившейся традиции, ограничиваются знаменитым «Житием» (см. [Герасимова 1993]).

Таким образом, мы вынуждены констатировать, что, несмотря на столь длительную историю изучения произведений протопопа Аввакума, систематического литературоведческого исследования, специально посвященного изучению образной системы аввакумовского творчества, до сих пор не существует.

Основным методом предлагаемой работы является выделение литературных мотивов, связанных в произведениях Аввакума с изображением различных групп персонажей. Таким образом удается проследить некоторые особенности мировосприятия автора, выявить его художественно-философские представления о различных лицах и благодаря этому глубже понять аввакумовскую трактовку событий, имевших место в России второй половины XVII века. Вниманию читателей, в частности, будут представлены наблюдения над авторскими представлениями о разных группах персонажей: никонианах, разнообразных иноземцах, некоторых последователях старообрядчества... Для удобства изложения и восприятия материала мы будем рассматривать аввакумовское творчество как единое

целое, то есть наблюдения располагаются по типам персонажей, без учета хронологии и жанровых особенностей отдельных произведений.

Еще одной большой проблемой, на которой хотелось бы остановиться автору данной работы, является выявление роли всевозможных литературных источников, заимствованных оттуда образов и представлений в аввакумовском творчестве. Для исследователей давно не секрет, что образ простеца, далекого от всякой книжности, каким пытался представить себя в своих сочинениях протопоп, очевидно, лишь отчасти соответствует действительности. Как писал, рассуждая о степени начитанности этого древнерусского автора, А. И. Клибанов, «самохарактеристика Аввакума... если ее принимать в прямом смысле, является большой натяжкой» [Клибанов 1973, 83]. Еще первые историки литературы, занимавшиеся изучением аввакумовских сочинений, отмечали, что их автору «нельзя отказать в широком знакомстве с переводной и оригинальной русской богословской литературой» [Петухов 1916, 294]. Д. С. Лихачев писал об Аввакуме: «Он приводит на память тексты Маргарита, Палеи, Хронографа, Толковой псалтыри, Азбуковника. Он знает по Четьям Минеям жития святых, знаком с “Александрией” “Историей Иудейской войны” Иосифа Флавия, с повестью о белом клобуке, со сказанием о Флорентийском соборе, с повестью об Акире, с “Великим Зерцалом” с летописью и повестью о Николе Зарайском и другими памятниками» [Лихачев 1980, 347]. В специальной работе Н. С. Демковой, посвященной произведениям, использованным либо упомянутым в сочинениях протопопа, приводится не один десяток названий (см. [Демкова 1962]). Другая исследовательница аввакумовского творчества, С. В. Полякова, также утверждает: «Известно, что Аввакум был широко начитан в старославянской литературе, помимо цитированных им книг, вероятно, был знаком с сочинениями, реминисценции из которых ждут выявления» [Полякова 1976, 188].

Таким образом, в целом, литературоведами не ставится под сомнение наличие связи между аввакумовским творчеством и существовавшей до него обширной церковной и светской книжностью. Наличие подобной связи, постоянное обращение к литературной традиции, использование в собственных

риторических опытах цитат и образов из сочинений предшествующих веков, богослужебных руководств и трудов отцов Церкви; положение, когда невозможно подчас отделить цитату от образа, самостоятельно найденного автором, осмысленного и усвоенного, — то, что наиболее часто трактуется современными исследователями как «общие места», — вообще является неотъемлемой чертой творчества всякого средневекового книжника. Текстологическое направление в изучении аввакумовского наследия, пожалуй, является на данный момент наиболее перспективным и насущным, ибо, несмотря на многолетние титанические усилия Н. С. Демковой и отчасти работы И. В. Сесейкиной, мы до сих пор не имеем в наличии такого собрания протопоповых сочинений, где были бы систематически выделены весьма многочисленные у Аввакума цитаты.

Однако в работе, предлагаемой вниманию читателей, мы пойдем несколько другим путем и займемся, вслед за С. В. Поляковой и Б. А. Успенским (см. [Полякова 1976; Успенский 1988]), выявлением в аввакумовском творчестве *литературных традиций*, то есть обозначением в составе протопоповых сочинений таких элементов, которые, не имея характера непосредственных цитат, тем не менее носят следы очевидной литературной переклички, образных и сюжетных заимствований, содержат представления о том или ином предмете, почерпнутые протопопом из разнообразных письменных источников.

Выявление подобных «реминисценций», следов «вживления» автором в ткань собственного повествования, «подсмотренных», заимствованных образов, на наш взгляд, имеет в случае с Аввакумом как никогда важное значение. Дело в том, что благодаря какому-то особому складу авторского сознания именно труды протопопа выделяются среди всего корпуса сочинений времен раннего русского старообрядчества не просто своей яркостью и эмоциональностью, но наибольшей *«литературностью»*. Говоря так, мы имеем в виду тот часто упускаемый из вида факт, что в своих полемических изысканиях Аввакум, подобно составителям, должно быть, абсолютного большинства древнерусских сочинений, неизменно старается рассмотреть современные ему события через призму библейского

текста и обширной литературной традиции. Таким образом, авторские зарисовки, зачастую воспринимаемые исследователями как простое «отражение» окружающей действительности, являются на самом деле принципиально иным — авторской попыткой *истолковать* действительность, увидеть за внешними событиями и персоналиями окружающей автора религиозной, политической и общественной жизни «подлинный» мистический смысл. В результате получаемое изображение, даже там, где в него не вкрадывается совсем уж откровенный авторский вымысел, все равно имеет очевидный отпечаток литературной стилизации, своеобразного мифотворчества, в котором сочинитель уверенно расставляет акценты, убирает «лишние», как ему кажется, подробности, скрупулезно подбирает эпитеты и исторические аналогии.

Конечно, мы не сможем в рамках одного исследования охватить и проследить все литературные традиции, нашедшие продолжение в аввакумовском творчестве — такая работа вообще едва ли когда-нибудь будет создана. Остановимся на нескольких основных моментах: новое рассмотрение реминисценций Посланий апостола Павла в сочинениях Аввакума позволит нам подробнее прояснить некоторые особенности авторского самосознания, добавить новые подробности к генезису знаменитого «Жития». В то же время анализ произведений известного украинского полемиста конца XVI — начала XVII века Иоанна Вишенского, а также некоторых полемических сочинений первой половины XVII века дадут нам ключ к несколько иному, нежели привычное, восприятию протопоповых никониан.

В заключение хотелось бы выразить сердечную благодарность за многолетнюю помощь и поддержку членам московского Общества исследователей Древней Руси, всем сотрудникам Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы Российской Академии наук и особенно — А. С. Демину; всем тем, без кого эта книга никогда не была бы написана.

О пейзажах и интерьерах, реальных и умозрительных (демонстрация метода)

Насколько уже успел понять читатель, книга наша будет посвящена, в основном, особенностям изображения аввакумовских *персонажей*. Однако же для начала мы позволим себе слегка затронуть совершенно, казалось бы, иную область — а именно аввакумовские топосы — разнообразные места и местности, удостоенные изображения в различных сочинениях протопопа. Такая «история с географией» поможет нам наглядно продемонстрировать весьма существенную черту, о которой уже говорилось выше, — выявить значительное влияние, которое различные отвлеченные, умозрительно-книжные представления оказывали порой на изображение Аввакумом вполне реальных предметов и мест. Таким образом мы сможем внимательно, не торопясь, проследить тот трудно уловимый момент в творческом сознании протопопа — путешественника и писателя, — когда правдивое и документальное, казалось бы, описание окружающего превращается у него в *литературу*.

Так, например, самыми известными аввакумовскими описаниями природы, на которые давно уже обратили внимание и литературоведы, и географы, без сомнения, являются содержащиеся в «Житии» знаменитые «сибирские пейзажи». Зададимся однако же простым вопросом: почему живописные и причудливые очертания окаймляющего западный берег озера Байкал хребта Приморский, с его плоскими гребнями и вулканическими цирками [Робинсон 1963, 258], изображаются протопопом как «полатки и повалуши, врата и столпы, ограда каменная и дворы» [РИБ 1927, стлб. 42] [2] — неким подобием древнерусского города. Можно, конечно, допустить, что перед нами — отражение реального сходства или же вполне произвольная ассоциация, истоки которой скрыты где-то в глубинах авторского подсознания. Не претендуя на знания в области последнего, мы тем не менее беремся утверждать: абсолютное большинство пространственных описаний в творчестве Аввакума легко укладываются в некую единую картину мира, о которой можно сказать, что, при всей своей реалистичности, она имеет, как это

часто бывало у средневековых писателей, бо́льшее отношение к этике, нежели к географии. К протопоповым пейзажам мы еще вернемся, начнем с «интерьеров».

Нет, пожалуй, ничего удивительного в том, все аввакумовские темницы, в которых горемыка вдоволь насиделся и в бытность свою в Москве, и во время долгих скитаний по Сибири, выглядят в значительной степени схожими — тесные, темные, холодные и смрадные: «кинули в темную полатку, ушла в землю» (169), «кинули в студеную тюрьму... Щелка на стене была» (179), «в полатку студеную над ледником посадили» (199), «завалял и окошка и дверь... где сижу и ем, тут и ветхая вся...» (200). Интересно другое: весьма сходные картины рисуются автору и за пределами земного пространства — «во адовых темных жилищах, идеже несть света, но тьма кромешная» (560). Место вечных мучений грешников почти неизменно изображается у Аввакума как бесконечный ряд темниц: «адова жилища, идеже премрачная жилища, или темница и вертепы...» (636), а обитающие там духи иногда осмысляются автором как суровая охрана — «немилостиви приставницы» (560). В картинах ада, таким образом, словно бы в точности повторяются земные мытарства самого протопопа: «ограда за четырьмя замками; стражи же пред дверми стрежаху темницы» (64); иногда сложно понять, где же — в тюрьме или в месте вечных мучений находится автор, «изверженный... в концы земля, идеже премрачная жилища и вертепы темныя» [Демкова 1965, 234]. (Необходимо, правда, оговориться, что аввакумовские представления о преисподней не отличаются единообразием. В сочинениях протопопа встречаются сразу несколько различных описаний: иногда ад у него похож на гигантского змея: «Якож де змей Вавилонский приим пищу Даниилову... посреде просядеся, такоже и ад, пожре тело оно (Христово. — *Д. М.*), раздася... пожерл ад, розинул щоки-те... надуло ево и разорвалась утроба-та несытая» (643). Порою изображение ада становится более традиционным, но при этом теряет всякую пространственную соотнесенность: «Горе нечестивым и грешным будет тогда: разведены будут по мукам вечным: овии во огнь, а инии в тартар; овии в скрежет зубом, а инии в черви; овии во ад, а инии в съмолу, горящую невещественным огнем» (664). Стиль этих высоких рассуждений

позволяет, однако же, предположить, что протопоп в данном случае просто прибег к помощи отрывков из каких-либо богословских сочинений, отчасти пересказав их, по своему обыкновению. Временами автор не обходится в своих повествованиях о мировом устройстве и без помощи прямых цитат, опять-таки не давая себе особого труда осмыслить и разъяснить читателю их содержание: «Сице Патрикий Прусский пишет...: ад убо сотворен преглубокий в пустошных земли над твердию; низу же его на тверди, тамо и зодии ходят, тамо планиты обтекают, и от того строится под твердию в тартаре студень лютая и нестерпимая; тамо же будет и огнь неугасимый» (665).)

Значительно легче обстоит дело, когда пространственные изображения вновь приобретают у Аввакума привычную осязаемость и наглядность. Так, похоже, что любое, даже священное, земное пространство тяготеет, на взгляд протопопа, к ограниченности и тесноте – вот как описан им в «Книге толкований» огромный древний храм царя Соломона: «Соломан создал Святая Святых, храм седмистолпной... закоморы медны и железны, внутрь церкви 40 сажень закоморов, на все страны по десяти сажен... (483). Не исключено, правда, что, входя в подобные архитектурные тонкости, автор, проведший полжизни в «балаганцах», «полатках», темницах и «конурах», намеревался, напротив, подчеркнуть величие легендарного строения. Однако, возможно и вопреки авторской воле, древний храм все-таки выглядит бесконечным рядом «закомор» с металлическими стенами, более напоминая тем самым прочные соты упоминавшихся выше «адовых жилищ»

Тот же признак – ограничение в небольшом пространстве, связывающем, сковывающем движения, проявляется и в описании еще одного места, которое вряд ли можно однозначно считать темницей, – протопопова зимовья на Иргене. Здесь не просто неудобно – «прилучилось в дождь» и зимовье «каплет» (187) – нахлынувшая стихия сократила жилое пространство до минимума, загнала обитателей «хлевины» (188) в убежище сродни той же темной «полатке» – «протопопица в печи, и дети кое-где перебиваются», а сам протопоп, свернувшийся «на печи наг под берестом» (187), чрезвычайно напоминает упомянутого незадолго перед тем заточенного протопопа Логина, укрываю-

щегося в холодной темнице чудесно обретенной шубой (171). В итоге описание сибирской «волокиты» Аввакума и его семьи приобретает новые краски – мы понимаем, что путешественник, поневоле осваивающий вместе с экспедицией воеводы Пашкова просторы новооткрытых земель, по сути, как и прежде, – заключенный, мучимый за свою веру «немилостивыми приставницами», на сей раз вполне земными и реальными.

Что же до источника рассмотренных нами протопоповых представлений о преисподней, то похожие описания, за исключением, пожалуй, лишь особо подчеркиваемой у Аввакума тесноты, можно найти в весьма широком круге древнерусских сочинений. Мы затруднимся однозначно ответить, находился ли он в области народных верований – повествование о неких «водяных демонах», обитающих на дне озера («в темных жилищах живяху не во свете»), где они держали также и своих пленников, встречались нам в северорусской «Повести о Соломонии бесноватой» [ЧОЛДП 103, 149], – или же были заимствованы Аввакумом из более каноничных источников (ср., например, одно из «Слов на Пасху» Симеона Полоцкого, начинающееся рассуждением о том, что «ни мрачная пропасть, ни медяные затворы», не одолели Христа; «души падших уже худые темные пещеры из своих стражниц изпустиша» [Обед душевный 1681, л. 4 (третий счет)]).

Те же «архитектурные» мотивы, разумеется, с четко противоположной окраской, мы можем наблюдать и в повествованиях Аввакума о пространствах небесных. Неземные жилища праведников в его трактовке обладают не только видимостью и телесностью, но даже некоей земной обыденностью. Основные элементы представления о них хорошо просматриваются в аввакумовском пересказе сна одной из его духовных дочерей – Анны, где будущее обиталище самого протопопа изображено следующим образом: «светлое место, зело гораздо красно... полата неизреченною красотою сияет... и велика гораздо... стоят столы, и на них постлано бело и блюда с брашнами стоят». Кроме того, в «небесных селениях» у Аввакума обязательно присутствуют необычные растения и животные, и чудесный сон Анны также не является в этом отношении исключением: «по конец-де стола древо кудряво повевает и красотами разными украшено; в дре-

ве-де том птичьи гласы слышала я... умилны и хороши...» (78). Мы не можем согласиться с мнением А. С. Демина, который, справедливо утверждая, что «рай виделся Аввакуму как городок или комнатка» [Демин 1998, 725], в то же время чрезмерно, как нам кажется, подчеркивает камерность райского пространства в аввакумовских зарисовках. Авторские описания «райских жилищ» не содержат, на наш взгляд, никаких намеков на тесноту. Напротив, о будущем месте обитания протопопа здесь говорится «полата... велика гораздо», а потому это «светлое место», впечатление об освещенности которого еще более усиливается упоминанием его «сияющей красоты» и отсветами белых скатертей (78), вовсе не напоминает тесные подслеповатые «закоморы». Что же касается потолка этого просторного, без единой перегородки, помещения, то он, очевидно, скрывается где-то в небесных высях, так, что птиц на ветвях стоящего здесь дерева (для самого маленького из которых вряд ли нашлось бы место в любом из земных обиталищ Аввакума) не видно, а только слышно. Таким образом, явно намечается закономерность: в отличие от тесноты земных и подземных пространств, аввакумовский рай просторен. При этом характерно, что протопоп, всегда испытывавший определенные сложности с абстрактными понятиями, очевидно, выбирает из всех вариантов «райских» описаний, какие можно найти в святоотеческой и апокрифической литературе, наиболее приемлемый для себя и неизменно стремится придать Небесному граду Иерусалиму милые своему сердцу бытовые черты.

Помимо описания интерьеров чудесных жилищ, другой непременной составляющей аввакумовского «положительного» пространства является пейзаж, очевидно появившийся там не без влияния как многочисленных апокрифов и легенд о насаждении Эдема, так и многих «природоописательных» текстов Ветхого Завета. И действительно, в сочинении «О сотворении мира» отрывок из библейской Книги Бытия, повествующий о возникновении растений и животных, переосмысляется повествователем в насаждение огромного небесного сада («Во вторый день... израстиша былия прекрасная, травы цветные различными процветении: червонныя, лазаревыя, зеленыя, белыя, голубыя, и иныя многия цветы пестры и пепелесы...

Такоже и древеса израстоша: кипариси, и певги, и кедри, мирьсины и черничие, смокви, и финики, и виноградие, и иное садовие»), который немедленно был заселен многочисленными обитателями («от земли сотворил Бог скоты, и зверие дубравнии; а от воды птицы небесныя..; от воды и вся летающая по аеру: мухи, и прочая гады, пресмыкающияся по земле» (666))[1]. Сходная картина возникает в аввакумовском толковании 103 псалма, воспевающего многообразие мирового устройства. Автор и здесь вспоминает «травы сельныя и древа дубравныя... зверие и скоты и птицы пернаты... Их же родов несведомое множество есть... и мухи большие и малые, и комарие... лежаги, сиречь киты велицыи... пси велицы, и изугени, и приони, и дельфини, селахи же и фоки, и ин живот дробныи, ею же родов несть числа...» [Житие 1960, 271–272] Протопоп особенно подробно описывает природу эдемских растений: «по 12 плодов в году приносят, древа не гниющая, травы не ветшающая, цветы неувядаемые, плоды не истлеваемые» (666)[6].

Еще одно описание рая, очень близкое к вышеприведенному, мы находим в «Книге обличений», где чудесные сады («всяческими ж цветы возсияваше доле земля и полны горам верси, полна же поля и дебри; и просто все земное явление садов, и древес, и былия полна бе...») тоже сочетаются с изобилием животного мира («И играху убо стада; взыграхужеся и чреды; песнивых же птиц лики свое естество показующе, мусикийского гласа воздух весь исполняшеся; исполнени убо пучины морских животных бяху; полна же и езера, и источницы, и реки, иже в них рожаемых всех» (593)).

Мы видим, что представление о саде, населенном разнообразными обитателями, неразрывно связано в сознании Аввакума с неземным, Небесным. Это отчасти объясняет то трепетное отношение, которое протопоп обнаруживает, повествуя в своих сочинениях о разнообразных растениях и животных, равно как и обилие «природных» мотивов в его творчестве. Например, автор всегда обращает особое внимание на сады и чудесные деревья, подробно разъясняя читателям непонятные названия («Мирсина есть древо райское, обретается к восточным странам, посреде кедров и кипарисов, и зело древо уханно, еже есть вони исполнено благой, издалеча приходящего обвесе-

лит» (522)), а также особенно отмечая их присутствие в местах, отмеченных божественной благодатью: масличные деревья, по словам протопопа, росли и на Сионской (527), и на Елеонской горе (438), причем на последней под их сенью якобы любили молиться и Христос, и Богородица: «Любимое место у нея в саду том было молитися... и у Христа Бога нашего...» (438).

И вот теперь самое время вернуться к оставленным было нами сибирским пейзажам. Становится очевидным, что протопоповы зарисовки байкальского берега – это отнюдь не попытка создать описание, ценное, в первую очередь, с точки зрения топографии, ботаники или зоологии. Возникающая под пером Аввакума картина природы, несмотря на обилие в ней научно достоверных реалий, оказывается, в целом, весьма характерной для его творчества. Перед нами описание если и не самого «земного рая», то весьма близкого его подобия, расположенного, кстати, в полном соответствии со средневековой мистической топографией – далеко «на востоке» от Руси. Многие растения, найденные здесь путешественниками, можно, в определенной степени, признать чудесными – «лук и чеснок, – болши романовского луковицы, и слаток зело», «конопли... травы красныя и цветныя и благовонны гораздо». Так же как и Эдемский Сад, байкальский берег весьма густо населен: «птиц зело много, гусей и лебедей, – по морю яко снег плавают. Рыба в нем – осетры и таймени, стерьледи и омули, и сиги, и прочих родов много». Причем некоторые местные животные оказываются как бы лучше своей естественной природы («осетры и таймени жирны гораздо, нельзя жарить и на сковороде: жир все будет»), а другие обитают здесь даже вопреки ей («Вода пресная, а нерпы и зайцы великия...: во окияне море болшом... таких не видал»). Есть на берегу Байкала и некие прообразы «небесных жилищ» – уже упоминавшиеся нами «полатки и повалуши» – причем все эти строения «богоделанная», так же как травы – «богорасленная». Напоминает об Эдеме и само положение прибайкальской местности.

В своем сочинении «О сотворении мира» Аввакум весьма подробно объяснял читателям, каким ему видится местоположение земного рая. По словам протопопа, рай был насажен Богом «во Едеме на востоце» (666) и при этом находился как бы

между небом и землей (хотя и ближе к земле): «Аще и на земли рай, но посреде плотнаго и духовнаго жития устроен... треть вселенныя в высоту превзят на востоце» (666–667). То же самое, очевидно, можно сказать и про байкальский берег, который со всех сторон окружают «горы высокие, утесы каменные зело высоки», — причем самая высота их является чем-то из ряда вон выходящим, так как автор тут же добавляет: «Двадцать тысящь верст и болши волочился, а не видел таких нигде...» И наконец, даже способ, которым Аввакум и его попутчики попали в это чудесное место, с трудом пристав к берегу во время бури («к берегу пристали, востала буря ветренная, и на берегу насилу место обрели от волн» (42)), и выбрались оттуда (о чем все редакции «Жития» единодушно умалчивают), вполне созвучен сказочно-апокрифическим повествованиям о посещении Эдема[7]

Что же касается сумрачных оттенков этого райского пейзажа у Аввакума (об этом см. [Демин 1998, 81–85]), то, на наш взгляд, они также объясняются литературной традицией. В сочинениях самого протопопа мы находим следы представлений об опасности контактов с разнообразными райскими обитателями для человеческой жизни («Сирин бо есть птица сладкопеснивая... в райских селениях живет и, егда излетает из рая, поет песни красныя, и зело неизречены... егда же обрящет ея человек и она узрит его, тогда и паче прилагает сладость пения своего. Человек же, слышавше, забывает от радости вся видимая и настоящая века сего, и вне бывает себя, мнози же и умирают слушавше... (551–552). В другом фрагменте Аввакум отождествляет с сирином «финикс-птицу» и приписывает ей те же качества [Житие 1960, 271]. Аввакумовский «рай» с заросшими травой дворами как раз наводит читателя на мысль о внезапной и скоропостижной смерти или о внезапном исчезновении его обитателей.

Для этой интригующей особенности аввакумовских зарисовок возможно также и другое объяснение. Обратим внимание на то, что «небесные полаты» в рассказе протопоповой духовной дочери безлюдны, подобно новым домам, еще не заселенным хозяевами. Вниманию Анны открывается словно готовое к приходу гостей, но абсолютно *пустое* помещение. Щебечут на ветвях птицы, блистают белыми скатертями уже накрытые для

пира столы, но людей нет, да и сама посетительница чудесным образом приведена сюда словно бы на экскурсию, дабы познакомиться с *будущей*, небесной наградой протопопа. Сибирские же пейзажи Аввакума, напротив, не просто безлюдны, но закономерно несут на себе некий отпечаток заброшенности – ведь это тот самый «земной рай», из которого когда-то *были* изгнаны первые люди.

Элементы «земного рая», может быть помимо авторской воли, проникли и в другую созданную протопопом в «Житии» картину сибирской природы. Здесь возвышенное положение местности («утес каменной, яко стена стоит, и поглядеть – заломя голову») сочетается с ее особо густой населенностью («змеи великие... вороны черные, а галки серые... и курята индейские, и бабы, и лебеди... козы и олени, и зубри, и лоси, и кабаны...»). Причем в этом авторском перечислении зачастую соседствуют животные, в природе враждующие между собой («гуси и утицы... и соколы, и кречаты»; «волки, и бараны дикие»), а сами они отличаются одновременно чрезвычайной привлекательностью (у птиц – «перие красное») и некоторой недоступностью, возможно, даже призрачностью («во очию наша, – а взять нельзя!» (22)). Таким образом, повествование протопопа о собственных сибирских мытарствах приобретает особое звучание, ибо «волокита» и мучения подневольных путешественников на фоне подчеркнуто «райских» пейзажей выглядят особоенно контрастно.

Интересно при этом, что созданные Аввакумом картины сибирской природы вполне согласуются с его представлениями о «просторности» рая, так как великолепно передают пространственный объем и глубину перспективы. «Громадность пространства» в этих зарисовках отмечает А. С. Демин [Демин 1998, 56–59]. А А. Н. Ужанков отмечал, что автор в них как бы *отстраняется* от природы и животного мира, постоянно «отдаляя» от себя горы и животных, на них обитающих, используя для этого отстраняющие местоимения [Ужанков 1995, 68].

Для нас очевидна ориентированность протопопа, вполне в духе идей второй половины XVII века, на восприятие идеально-прекрасного пространства именно как освоенного и обработанного, а также наполненного разнообразной благословенной

живностью, так как описаниям небесного сада — рая в его сочинениях противопоставлены (правда, весьма эпизодически) картины дикого непроходимого леса. Так, например, протопоп пишет о патриархе Никоне: «лиха не та птица: залетела в пустыя дебри непроходимыя...; питается червьми и змиями... а ко отцу возвратитися не хощет...» (118). В то же время очевидно, что существование чудесных жилищ и садов мыслится автором как исключительная прерогатива селений Небесных, и поэтому он не может скрыть негодования, описывая увлечение современных ему реформаторов домостроительством и садоводством: «Лучше дому Новходоносорова, палаты и теремы златоверхими украшена, преграды и стены златом устроены, и пути каменьми драгими намощены, и садовие древеса различные насажены, и птицы воспевающе, и зверие в садах глумящеся, и крины и травы процветающе, благоухание износяще повеваемо» (286). Создавая эту картину никонианских жилищ, Аввакум, очевидно, ориентировался в том числе и на описание дома богача, существующее в «Слове о нищелюбии» Григория Богослова: «Храмины пресветлы, каменьми всяцеми оцветованны и златом и сребром блистающе. И стклом дробным разставлени, и различием писания очима лестными прелщеньми» [Соборник 1647, л. 69 об. — 70]. Это небольшое отступление от основной темы «Слова» (значительную часть которого составляет толкование библейской притчи о богатом и Лазаре) также является, на наш взгляд, примером литературной импровизации сочинителя, так как знаменитый проповедник, в свою очередь, отображает здесь скорее обильно украшенные витражами и мозаикой интерьеры современной ему Византии, нежели Древней Иудеи. В то же время сооружения никониан воспринимаются протопопом как подобие построек известного своей гордостью древнего царя Навуходоносора, также пытавшегося создать «земной рай». Об этих попытках повествуется, в частности, в следующем отрывке «Хроники» Георгия Амартола: «Навходоносор... град велии в Вавилоне создав... и всячьская древеса выспрь насади плодовитых, яко подобна густых лес висящии раи нарече» [Истрин 1920, т. 1, с. 185]. Таким образом, увлечения никониан, несомненно, могли восприниматься Аввакумом как кощунственная попытка создать собственный рай на земле, из-за чего описания

их жилищ в его сочинениях превращаются в некий «перевертыш»: при наличии в них всех «небесных» признаков, неизменно следует крайне негативная оценка этих мест автором.

Итак, подводя итоги всего вышесказанного, заметим, что в своих пространственных описаниях Аввакум оказывается вернейшим продолжателем традиций Средневековья: пейзаж или интерьер сами по себе, похоже, совсем не интересуют писателя, реальные земные места и местности, заселенные многочисленными обитателями, с которыми на самом деле приходилось сталкиваться протопопу, — всеми этими «сверчками», «собачками» и «черными курочками» — неизменно тяготеют у него к пространствам иным — умозрительно-символическим, почти библейским. Причем граница между этими двумя мирами оказывается порою настолько тонка, что стоит, скажем, «немилостивому» воеводе Пашкову не пустить провинившегося протопопа с домочадцами в засеку где-то в глубинах заснеженного сибирского леса — и они тут же в поисках убежища словно бы «погружаются в параллельное измерение» — «под сосною и жить стали, что Авраам у дуба мамврийска» (181).

Нечто похожее, как мы увидим далее, происходит и с характеристиками аввакумовских персонажей.

Глава 1.
Мотивы и персонажи

Изображение никониан в произведениях протопопа Аввакума

Прежде чем приступать к рассмотрению различных аввакумовских представлений об инициаторах богослужебной и книжной «справы» второй половины XVII века, необходимо, как нам кажется, уточнить содержание одного понятия, весьма часто употребляемого протопопом. В ряде литературоведческих и главным образом исторических работ прошедших лет наблюдались попытки трактовать всю вообще историю русского церковного раскола как исключительно «классовый конфликт». При таком подходе используемое Аввакумом понятие «никониане» становилось едва ли не синонимом «феодалов». Действительно, обращаясь к своим последователям, протопоп иногда был не

прочь подчеркнуть собственное низкое происхождение, а говоря в своих сочинениях о «никонианах», он часто имеет в виду преимущественно бывшую инициатором богослужебной реформы церковную и государственную верхушку – «власти». Сам же конфликт между старообрядцами и «новолюбцами» воспринимается им в том числе и как противостояние между высшими сословиями и простым народом. Об этом свидетельствует, в частности, аввакумовская трактовка событий двоепапства и Ферраро-Флорентийского собора, сравнимого, по мнению автора, с Московским собором 1666–1667 годов: «И бысть распря в народе между болшими и меншими, понеже болшии поборающе по Евгении, а меншии народи по Фелике. Понеже Фелик держа в церкви старое благочестие и за сие дело любим бысть народу, Евгений еритик мздою великих ударил. И увещаша велможи народ, даже соберут вселенский и осьмый собор на исправление падения своего» (274). Своих же последователей протопоп-проповедник представляет прежде всего как «народ простейший» (307), который «мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь помолити Бога и труды своя освятити» (292). Именно отождествлением сторонников церковной реформы прежде всего с новоявленными «властями» объясняется и то, что в описаниях никониан у Аввакума часто легко угадываются черты придворного обихода царя Алексея Михайловича, а среди упомянутых и описанных им лиц много известных государственных и церковных деятелей второй половины XVII века: сам Алексей Михайлович, патриарх Никон, митрополит Павел Крутицкий и архиепископ Иларион Рязанский. Думается, однако, что подобные выпады были на самом деле лишены приписываемого им современными исследователями чересчур вульгарного социологизма. Речь здесь идет скорее о другом: низкое происхождение, отсутствие регулярного образования, права причислять себя к кругу «избранных», «посвященных» не преградило протопопу и его последователям пути к истине. Перед нами – скорее пример своеобразного христианского демократизма, в целом вполне свойственного Средневековью, породившему пословицу о «гласе народа». Характерно при этом, что размышления о собственной «простоте» неизменно соседствуют в трудах протопопа с мыслями о собственной же «книжности».

В своих сочинениях Аввакум представляется нам как «человек нищей непородной и неразумной» (826), «какой философ... простой мужик» [Демкова 1965, 234], но подобные утверждения, не лишенные, как мы уже замечали, некоторой доли этикетного для древнерусской литературы авторского самоумаления, стоит считать скорее своеобразной полемикой с писателями русского барокко – утонченными придворными «дидаскалами», оставлявшими за собой исключительное – a priori – право на победу в философских и богословских диспутах. Закономерно поэтому, что различные «мудрецы», нередко имевшие весьма опосредованное отношение к делу «церковной справы», занимают в аввакумовских сочинениях прочное место в числе «никониан»! Здесь изображены и автор «Деяний» Собора 1667 года придворный стихотворец Симеон Полоцкий, Епифаний Славинецкий, справщик Арсений Грек, которых, на наш взгляд, вряд ли можно безоговорочно включить в число «феодалов». Необходимо также учитывать, что в числе самих раскольников было немало представителей высших сословий (достаточно упомянуть «излюбленную троицу» протопопа – боярынь Феодосью Морозову и Евдокию Урусову и дворянскую жену Марью Данилову). Кроме того, в различных сочинениях Аввакума мы находим воспоминания автора о его прошлой (вероятно, берущей начало еще из времен «Кружка ревнителей древнего благочестия») «дружбе» с «властями» («Властишка мне те многия друзья духовные были» [Житие 1960, 260]), а также высказывания, свидетельствующие о полной терпимости автора к сложившемуся государственному порядку: так, например, по мысли протопопа, стоит царю отменить «устроенные» нововведения, как Бог сразу же «послет на землю дар свой... християне обогатеют и бояром добро» [Житие 1960, 274]. Показательно и то, что происшедшее при его жизни крестьянское восстание – «Разовщину» – Аввакум ставит в один ряд с другими Божьими карами – московским «мором» и русско-турецкой войной [Житие 1960, 274]. Выпады же протопопа, направленные против никонианских «властей», было бы, на наш взгляд, более корректно объяснить сложившимися историческими реалиями – проводимой «по инициативе сверху» церковной реформой, – нежели сознательными социальными взглядами автора-раскольника. В разрешении

этого вопроса мы склонны согласится с мнением Н. К. Гудзия, который писал: «Если он ⟨Аввакум. — *Д. М.*⟩ порой и заступался за беззащитных, преследуемых всякими «начальниками», то делал это... на позициях борца за евангельскую заповедь помощи и покровительства обижаемым и притесняемым» [Гудзий 1997, 58]. В неожиданной глубине и проницательности этого замечания исследователя мы еще успеем убедиться, пока же заметим только, что причисление того или иного лица к «никонианству» или же «правоверию» является в аввакумовских сочинениях результатом весьма субъективного авторского подхода и определяется подчас даже не просто общественным и имущественным положением того или иного лица и его реальным участием в событиях второй половины XVII века, но, кроме того, и личными отношениями с автором[8].

На этом, оставив в стороне все посторонние рассуждения, погрузимся, наконец, в область литературы. Для удобства восприятия наших довольно обширных наблюдений за протопоповыми никонианами, мы разобьем изложение на несколько разделов: вначале рассмотрим аввакумовские представления о сторонниках церковной реформы как еретиках, поговорим о никонианском «плотолюбии», увлечении науками, ритме жизни никониан и их службе государю, а затем остановимся на рассказах протопопа о связи «новолюбцев» с нечистой силой, их смерти и некоторых оправдательных мотивах аввакумовских сочинений.

«...недугуют еретичеством...»

Стремясь обличить в своих произведениях инициаторов российской церковной реформы, Аввакум неоднократно прибегает к традиционному приему полемической книжности, описывая деятельность никониан как устроение ереси: «Аще и мало что уклоняяся от истинны, еретик есть» (305); «нынешние скрытые волцы не отчасти недугуют еретичеством, но всеполным и явным отступлением дышут»; «вся вера их зла суть и злейше всех суть древле бывших еретик» (311).

Понятия «еретик» и «никонианин» зачастую являются в сочинениях протопопа взаимозаменяемыми, что подтверждается, например, некоторыми фрагментами из «Книги толкований

и нравоучений», в которых автор рассуждает о том, что «в еретиках жестоки нравы» (494), «еретики не соблюдают заповедей Господних» (514), имея при этом в виду сторонников патриарха Никона (ср. также следующий совет протопопа предполагаемому собеседнику: «отступи от него ⟨еретика. – *Д. М.*⟩; взыщи християнина, который старых святых книг не уничижает...» (494–495)).

По всей видимости, именно следуя логике все тех же полемических сочинений, автор связывает еретичество никониан с их весьма неблаговидным образом жизни – «растленным житием» (316). В этом духе выдержаны общие высказывания Аввакума об устроителях реформы: «коби и кознования еретическая... яже умышляют грешнии» (282), «у еретиков у всех женская слабость» (433), да и отдельные ее сторонники, согласно протопоповым описаниям, внезапно оказываются обладателями такого «букета характеристик», что авторская пристрастность становится очевидной даже для современных исследователей. Н. К. Гудзий, в частности, писал: протопоп «не стеснялся... приписывать своим противникам те отрицательные, несовместимые с их положением в церкви качества, которых, в ряде случаев, у них и не было...» [Гудзий 1997, 34]. Так, например, Аввакум весьма подробно повествует о всевозможных неблаговидных поступках всех никониан вообще: «сластолюбцы, блудодеи, осквернившие ризу крещения, убийцы и прелюбодеи, пьяницы и непрестанного греха желатели» (488) – или же отдельных из них: «О Павле Крутицком мерско и говорить: тот явной любодей, – церковной кровоядец и навадник, убийца и душегубец...» (468). Причем устроители церковной реформы якобы не только сами ведут «губительное житие», но по этому же признаку подбирают и своих последователей: «единоравных растленных житием... воров, пьяниц, и блудников, и от юности проходящих гнусное житие... таковых и избирают во причет себе. Не точию сами сотворяют, но и прочих впредь таковых... поставляют» (313). Создавая собирательный образ никонианского монашества, Аввакум отмечает их «образ любодейный: камилавки – подклейки женския» (273), подробно расписывая парадный выезд архиепископа Рязанского Илариона, не забывает указать и цель, которую владыка преследует устроением столь

пышного кортежа: «чтобы черницы-ворухи унеятки любили» (336). Рассказывая об оргиях, якобы происходивших в палатах патриарха Никона, автор для большей достоверности приводит и имя свидетельницы – некоей «Максимовой попадьи, молодой жонки» (461) и, наконец, откровенно говорит обо всех никонианских «властях»: «Какову-де бабу захотел, такову-де и вали под себя. 〈...〉 Так-де оне учат, еретицы... да так и творят» [Житие 1960, 278]. Представления о непременной греховности и чрезвычайной вольности нравов адептов различных еретических учений не являются, строго говоря, каноническими, однако они, судя по всему, занимали значительное место в массовом сознании времен позднего Средневековья. Источники подобных представлений Аввакума о никонианах будут подробно рассмотрены нами далее, пока же отметим лишь их тесную связь с антилатинской литературой XVII века. В целом же протопоп избирает в своих обличениях сторонников церковной реформы несколько иной подход, чаще прибегая к обвинениям менее фантастичным, но при этом, как покажут наши дальнейшие штудии, не менее традиционным и «литературным».

О никонианском «плотолюбии»

Прежде всего, предстоятель русского раскола пытается убедить своих читателей в чрезвычайной «недуховности» никониан. И дело здесь не просто в отсутствии у них духовного опыта, в том, что, по словам автора, никто из новоявленных церковных властей, подобно Крутицкому митрополиту Павлу, «не живал духовно, блинами все торговал да оладьями» (304); «не видал и не знает духовнаго тово жития» (336). Аввакум уличает церковных реформаторов в чрезвычайном «плотолюбии», то есть любви ко всему мирскому и вещественному. О «мирском нраве» сторонников церковной реформы автор неизменно заявляет в первых строках разных редакций своего «Жития» (3, 84, 156), а общую направленность их интересов характеризует следующим образом: «Бог им чрево, и слава земная в студ им будет» (318)[9] Подобную подоплеку решительный обличитель находит даже в новизнах, внесенных никонианами в ход богослужения, в частности, в любимом ими «четвероконечном» кресте. Подробно перечислив случаи употребления того в Ветхом Завете, протопоп

тут же спешно добавляет: «Вся сия знамения быша к плотскому избавлению, а не к душевному спасению.» С помощью такого креста древние иудеи избавились от «чювственного ⟨ то есть ощущаемого, существующего в реальной действительности, «плотного». — *Д. М.*⟩ Фараона» и «вся к плотскому жительству устрои» (263). Ветхозаветным персонажам пытаются следовать, по мысли автора, и российские реформаторы, значительно расширившие употребление такого креста в богослужении.

* * *

«Плотолюбие» постоянно проявляется и в повседневной жизни никониан, отражаясь, прежде всего, в их внешнем виде. Акцентированной чертой никонианских портретов в произведениях Аввакума является «телесная толстота». Так, в пятой беседе «Книги Бесед» автор с сокрушением высказывает мысль о том, что именно особенности телосложения помешают последователям Никона попасть в Небесное Царство: «Посмотритко на рожу-ту, на брюхо-то, никониян окаянный, толст ведь ты! Как в дверь небесную вместитися хощешь. Нужно бо есть царство небесное и нужницы восхищают е, а не толстобрюхие» (291). Внешняя обширность, неуклюжесть, неповоротливость никониан проявляется даже в мимолетных аввакумовских зарисовках. Такова, например, картина выезда архиепископа Рязанского Илариона: «В карету сядет, растопырится... сидя на подушки... да едет, выставя рожу на площаде» (303). Некоторые новые черты добавлены в отчетливо перекликающемся с этой картиной собирательном образе никонианина: «Да подпояшется по титькам, воздевши на себя широкий жюпан!» (279) [10]. Другой отрывок, посвященный представителю нового духовенства, также не свидетельствует о его особой ловкости и грациозности, что между прочим наталкивает протопопа на мысль о возможных мерах противодействия, о которых он тут же сообщает своим последователям: «А с водою-тою, как он придет, так ты во вратех-тех яму выкопай, так он набрушится тут». Не вполне уверенное начало следующей фразы — «А буде который яму-ту и перелезет...» (840) — показывает, что преодолеть подобную преграду, по мнению автора, сможет далеко не каждый никонианин, да и то — приложив некоторые усилия.

Более того, отдельные лица, попавшие в поле зрения Аввакума, и вовсе с трудом передвигаются самостоятельно: описывая все тот же парадный выезд архиепископа Илариона, протопоп не забывает упомянуть, что того «и в соборную церковь, и вверх ко царю, под руки... водят» (304).

«Толстота» никониан изображается Аввакумом как последствие их светской жизни, заполненной многочисленными пирами, обширный и постоянный перечень блюд которых не раз приводится автором: «вино и мед... и жареные лебеди, и гуси, и рафленые куры...» (390). Среди участников этих застолий оказываются царь Алексей Михайлович, князь Иван Хованский, многие представители высшего духовенства. При помощи описания такого пира сатирически осмыслены также те изменения, которые были внесены никонианами в священническое и монашеское облачение: «Иван Предтеча подпоясывался по чреслам, а не по титькам поясом усменным, сиречь кожаным... а ты что чревата жонка не изврєдить бы в брюхе робенка, подпоясываесе по титькам. И в твоем брюхе не меньше робенка бабья накладено беды-тоя...» (280–281).

* * *

Подобное заботливо-трепетное отношение к собственной телесной оболочке еще более усиливается перенесением «толстоты» на иконные изображения нового письма: «пишите таковых же, якоже вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки, яко стулцы» (291). Протопопа искренне возмущает то внимание и тщательность, с которой новые «изуграфы» передают строение человеческого тела — вслед за иконным изображением и само авторское обличительное описание «Спасова образа» получается довольно подробным: «лице одутловато, уста червонная, власы кудрявыя, руки и мышцы толстые, персты надутые... у ног бедры толстые» (282). Закрепленная в иконописных изображениях «плотскость», таким образом, становится у никониан предметом своеобразного поклонения.

Повествуя об изделиях никонианских иконописцев, рассказчик не упускает случая язвительно заметить, что, стремясь как можно тщательнее отобразить телесность святых, они явно «перехватывают через край», допуская очевидные несуразно-

сти: «Пишут образ Благовещения Пресвятой Богородицы, чреватую, брюхо на колени висит, — во мгновении ока Христос совершен во чреве обретеся!» Аввакум явно не может отказать себе в удовольствии «посмаковать» эту деталь, добавляя к ней все новые и новые подробности: «А у нас в Москве в Жезле книге написано слово в слово против сего: в зачатии-де Христос обретеся совершен человек, яко да родится. А в другом месте: яко человек тридесяти лет». В конце концов протопоп разражается бурным обличением, в котором никониане и вовсе начинают несколько походить на карманного воришку, пойманного с поличным посреди многолюдной ярмарки: «Вот смотрите-су, добрыя люди: коли з зубами и з бородою человек родится! На всех на вас шлюся от мала и до велика: бывало ли то от века?» (283).

* * *

Однако аввакумовские выпады против сторонников новой обрядности далеко не всегда бывают исполнены такого «гоголевского» веселья, порою окрашиваясь в мрачно-зловещие тона. Например, толстые «новолюбцы» могут оказаться изображенными им в роли угощения на бесовском пиру. Вообще, согласно аввакумовским представлениям, превратиться в некое подобие кулинарного блюда — участь всех ведущих роскошную и обеспеченную жизнь: «кормят, кормят, да в лоб палкою, да и на огонь жарить!» (930). Более того, можно заметить, что для описания сторонников реформ протопоп часто использует образы, так или иначе связанные с идеей жертвоприношения. Это может быть мимолетное, как бы произвольное сравнение единомышленников Никона с жертвенными животными: «шеи у них яко у тельцов в день пира упитанны» (317) — или же символическое описание их будущей участи: «взял вас живых дьявол... сводит в преглубокий тартар и огню неугасимому снедь устрояет» (291). Картина еще одного пира возникает, когда Аввакум вводит никонианское войско в число действующих лиц Апокалипсиса: «А прочих войско-то их побито будет на месте некоем Армагедон. Те до общего воскресения не оживут, телеса их птицы небесныя и звери земные есть станут: тушны гораздо, брюхаты, — есть над чем птицам и зверям прохлаждатися» (783–784). Это звериное пиршество также обладает чертами жертвоприношения (для

сравнения приведем рассказ об Аврааме из «Книги Бесед»: «Бог же мину жертву костром и пояде огнем и птицы небесные телеса полизаше» (347)), в то же время очевидно, что автор всячески старается подчеркнуть обильность угощения, хотя в целом его рассказ соответствует повествованию Острожской Библии: «а прочии убиени будут оружием седящего на кони изшедшим уст его, и вся птица насытяшася плоти их» (Библия, л. 70 (пятый счет); Отк. 19: 2)[11].

Фигуры современных Аввакуму «дебелых» никониан противопоставлены в его произведениях идеальным образам древних святителей. Протопоп утверждает, что «древле бывших пастырей истинныя церкви являла бледость лица их и тонкость благоговенства сухости плоти» (316); трапезы древних святых в его описаниях также мало напоминают обильные пиры никониан: «они в здешнем житии, о людех пекущеся, мало хлеба ели...» (384). Окончательное же разделение судьбы святителей и «плотолюбцев» произойдет, по мнению автора, во время Страшного Суда: «тогда бо плоть святых легка будет, яко восперенна; носитися по воздуху начнет, яко птичья... А никонияня валяются на земли...» (573–574)[12].

* * *

Другим проявлением «плотолюбия» никониан можно считать их суетность: неуверенно и подчас неловко чувствующие себя при исполнении дел духовных, представители новых властей с особой страстью окунаются в окружающую их светскую жизнь – не случайно протопоп говорит об устроителях реформ, что они «поработилися страстем сего века» (811) и «научают» окружающих «роскошному житию» (822).

Действительно, и по внешнему виду, и по образу жизни «новые пастыри» в изображении Аввакума выглядят людьми не просто мирскими, но светскими. Круг их интересов весьма далек от дел духовных: «Да нечева у вас и послушать доброму человеку: все говорите, как продавать, как куповать, как есть, как пить...» (292). Вместо забот о спасении души среди царского окружения появляются совершенно иные увлечения: «строят многоценныя ризы, инии возграждают домы красная и различная жилища, а инии кони и колесницы и иная несказанная» (517).

Особую красочность и пышность приобретает царский церемониал. Протопоп упоминает различные детали облачения: «багряноносную порфиру», «венец царской бисером и камением драгим устроен», «светлоблещающиися ризы и уряжение коней»; многочисленную, заведенную по западным и восточным образцам прислугу – «евнухи опахивают... чтобы мухи не кусали великого государя», «светлообразные рыачьды... оруженосцы в блещащихся ризах» и другие «заводы пустошного сего века» (574–575). Много времени царские приближенные проводят за роскошными пирами («столовыми долгими и бесконечными» (574)), перечисление блюд на которых свидетельствует не только об их обильности (о чем мы уже упоминали), но и об особой изысканности. На столах – огромное количество утонченных домашних, а еще более – редких заморских блюд и вин: «ягод миндальных, и ренсково, и романеи» (281) «и водок и вин процеженых, и пива с кордомоном, и медов малиновых и вишневых, и белых всяких крепких» (303). Пышных парадных выездов не чуждается даже придворное духовенство – Илариона, архиепископа Рязанского протопоп упрекает в том, что тот ездит «на вороных и в каретах» (303) [13]

Попутно заметим, что образ «кареты», парадного выезда вообще превращается у Аввакума в некий символ богатства. Помимо уже упоминавшегося описания экипажа епископа Илариона и весьма тесно связанного с ним собирательного портрета никонианина, он возникает также при описании домового уклада боярыни Морозовой: «Дома твоего тебе служащих было человек с три ста, у тебя же было хрестьян осм сот имения в дому твоем на двесте тысящ или на полтретьи было. ⟨...⟩ Ездила... на колеснице, еже есть на корете драгой, и устроенной сребром и златом, и аргамаки многи, 6 или дванадесять с гремящими чепьми. За тобою же слуг, рабов и рабыней, грядущих сто или два ста, а иногда человек и с триста оберегали честь твою и здоровье» (408–409). Наличие кареты, собственного экипажа, очевидно, являлось в глазах Аввакума наиболее красноречивым свидетельством достатка и знатности его владельца, поэтому наиболее лаконичные описания зачастую сводятся у него к простым упоминаниям «корет», непременно присутствующих среди прочей собственности разных приближенных к царскому двору особ.

Таково, например, еще одно рассуждение автора о боярыне Морозовой: «Ездила, ездила в коретах, да и в свинарник попала» (930), – и предположения, касающиеся ее сына, Ивана Глебовича: «Как бы на лошадях-те бес тебя ездить стал, да баб-те воровать?» (397). Так на наших глазах отображение реального, нового для России второй половины XVII века явления превращается в сочинениях протопопа в литературный символ, обозначающий богатство, указывающий на отношение того или иного лица к земным благам. (Ср., например, следующее рассуждение о Феодосье Морозовой: «Ездящу... на колеснице царстей, и в то же время книги своима рукама писаше» (415) [14].)

Жизнь монарха и его окружения, в понимании Аввакума, становится полна музыки и всяческих забав: «Надоело житие святое... В царских надобно прокладно: пить, есть, поиграть в дутки, сиповишки с трупками, детей потешить, самим повеселится» (567). Среди новоявленных придворных развлечений как некую диковину протопоп описывает театрализованные действа: «Мужика нарядя архангелом Михаилом и сверху в полате... спустя вопросили: кто еси ты и откуду? Он же рече: Аз есмь архистратиг силы Господня» (466). Дух театрального действа, по мнению протопопа, проникает даже в никонианское богослужение, которое новые исполнители украшают сложными распевами в ущерб произносимым текстам: «И сам певец, поюще, не разумеет, токмо лише знамя украшают, ревущу; крюки им надобны, а не сила глагола» (897). В результате сама служба превращается почти что в оперу, которую никониане исполняют «сопасы-те на фиты распевая» (898)[15]. В другом отрывке сопоставление с театром становится еще более откровенным: протопоп прямо говорит о служащем духовенстве: «Играют, якоже на игрищи...» – и тут же подробно описывает использованные для этого действа «театральные» костюмы: «священная изменища, и простыя, клабуки и мантии, а белыя попы однорядки и скуфии, и вместо шапки патриарх кидарь жидовский на себя въздел, без опушки горшок» [Демкова 1965, 229]. Так постепенно складывается образ, отражающий аввакумовское восприятие никонианских богослужебных нововведений, которые, по мнению протопопа, очевидно состояли в усилении зрелищности в ущерб произносимым текстам: «послушать нечево – полатыне

поют[16], плясавицы скоморошьи» (292). (Сравнение никониан со скоморохами есть также в аввакумовском «Послании братии на всем лице земном» (780, 792).) В конце концов церковная служба «новолюбцев» и вовсе превращается в глазах протопопа в простую инсценировку ветхозаветного рукоположения: «Видиши ли, како в ветхом священницы рукоположение приемляху, ныне же игры, яже во иудеях вся» [Демкова 1965, 229].

Другим отличительным признаком мирского, утратившего прежний аскетизм никонианского духовенства становится особо упоминаемый автором смех [Демкова 1965, 229] — не случайно одним из обвинений, которые «неистовый» протопоп бросает в лицо своим противникам, является то, что они «питаются кощунами и смехотворием» [Демкова 1965, 227]. И если описанные в аввакумовских сочинениях высшие церковные иерархи уже вовсю позволяют себе довольно сложные в техническом исполнении «шутки»: «Медведя, Никон, смеяся, прислал Ионе Ростовскому на двор...» (468), — то в среде рядовых клириков склонность к забавам и веселию проявляется пока только во внешнем виде: «Ну, поп еретик, с чем о велике дни приидешь на двор ко крестьянину. Ни креста Христова нет, ни образа Богородична... крыжок из зепи вынет и благословлять, смеяся, станешь» (458).

О «внешней мудрости»

Ученость никониан выглядит в сочинениях Аввакума исключительно показной и суетной. Протопоп с особой гордостью заявляет, что сам он «не учен диалектики, и риторики, и философии» (67)[17], а увлечение «новолюбцев» разнообразными науками именует не иначе как «мудрованием» или «внешней мудростью». Причем библейский по происхождению эпитет «внешнее» употребляется Аввакумом в полном соответствии с традицией — для обозначения чего-либо мирского, «вещественного», например излишних забот о бытовом устройстве, телесном комфорте. Так, в одном из посланий он дает своим духовным чадам следующее наставление: «О нужных заповедано промышлять, но излишняя отсекать. Аще о внешнем всегда будем пещися, а о души когда будем промышлять» (919). Таким образом, «внешнее» четко противопоставлено в рассуждениях

протопопа заботам о душе. И действительно, «внешняя мудрость» отнюдь не является в аввакумовских повествованиях «душеполезной»: не оказывая Богу должного почтения, такие «мудрецы» всецело озабочены собственными научными теориями: «Познали Бога внешнею хитростию и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишися своими умышлениями» (288).

Поверхностный, самодостаточный, не связанный со спасением души характер знаний, так увлекающих представителей новой власти, лишний раз подчеркивается тем, что их происхождение Аввакум относит, главным образом, к дохристианским временам. Говоря о «мудрецах» и «мудровании», протопоп вспоминает «зодийщиков», «алманашников» и «звездочетцев», в число которых в пятой беседе включены языческие боги Древней Греции и Рима, а также античные философы и ученые: «Неврод, и понем Зевес прелагатай, блудодей и Ермис пияница, и Артемида любодеица... таже по них бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Ипократ и Галин» (289). Происхождение «внешней мудрости» как некоего тайного знания Аввакум, очевидно, опирающийся в данном случае на сведения, заимствованные им из апокрифов, связывает с именем Сифа, сына Адама, который «всем звездам небесным имена нарече и изочте, и хитрость свою писанию предаде» (677), а наиболее ярким проявлением ее в мировой истории считает строительство вавилонской башни, инициатором чего был, согласно представлениям Аввакума, «Неврод», переживший потоп «исполин», «гадатель» и «Богу враг», якобы стремившийся с помощью этого сооружения спастись от нового потопа, «вполчиться» на небо и там «сотворить брань» (681–682).

Таким образом, богоборчество и безумная гордость является у Аввакума неотъемлемой чертой мудрецов как древних, заявлявших «Мы разумеем небесная и земная и кто нам подобен» (289), так и современных протопопу. Приверженность же «внешней мудрости» не только не способствует необходимому, с точки зрения автора, духовному совершенствованию, но, напротив, легко уживается с греховностью и, более того, является одним из ее проявлений: «Никонияня так-то християн губят, научают остролог прочитать — богоотступное дело — беги небесныя читать» (820). Иногда повествователь даже непосред-

ственно отождествляет увлечение наукой с предосудительным образом жизни: «пастыри и учители уклонишася в плотское мудрование, то есть в слабое и растленное грехотворительное житие» (308).

Изображенные Аввакумом никониане чрезвычайно гордятся собственной ученостью. Даже огромный авторитет русских святых прошедших веков не останавливает их, когда на церковном Соборе 1667 года все российские его участники в один голос «блевать стали на отцев своих, говоря: "глупы-де были и немыслили наши русские святые, не учоные-де люди были, — чему им верить? Оне де грамоте не умели!"» (59) [18]. Оставляя в темнице уже осужденного Собором, но так и не переубежденного протопопа, Симеон Полоцкий, очевидно, желая подвести итог продолжительным спорам, высокомерно бросает: «Острота телеснаго ума... а се не умеет науки!» (704). Другие представители новой власти также весьма озабочены тем, чтобы в глазах окружающих выглядеть мудрецами, — все они стараются говорить гладко и красиво — «обкрадывают простых душа словесы масленными» (953) [19], а также во всем и всегда справляются в разнообразных книгах. Говоря об этой последней черте никониан, раздраженный до крайней степени, автор прибегает к резкому гротеску: «И ср...ь пойдет... а в книшку глядит: здорово ли вы...ся» (682).

* * *

Внешняя ученость никониан не является, по мнению протопопа, свидетельством их истинной мудрости. В своих сочинениях он не раз подчеркивает тщетность приобретения различных знаний, бесполезных для спасения души. Например, обращаясь к Алексею Михайловичу, автор пытается увещевать царя: «умеешь многи языки говорить; да что в том прибыли? С сим веком останется здесь, а во грядущем ничто же ползует тя» (475). Всецело занятые научной деятельностью, в заботах о собственной душе никониане оказываются недальновиднее животных: «Свиный барте и коровы болше знают вас, пред погодою визжат, да ревут, и под повети бегут. И после того бывает дождь. А вы, разумные свиньи, лише небу и земли измеряете, а времени своего не искушаете, како умереть» (683) [20]. (Особая

сила этого сравнения состоит в том, что такое изображение разумных животных противоречит традиционному их пониманию в аввакумовских произведениях. Обычно протопоп, напротив, упоминает животных в одном ряду с людьми лишь для того, чтобы, напротив, подчеркнуть неразумие и «звероподобие» последних. В качестве примера достаточно вспомнить известное описание сибирских иноземцев перед отправкой их вместе с Еремеем Пашковым на войну против «мунгальских людей», или же другое воспоминание протопопа о своей жизни в сибирской ссылке: «Перевел меня в теплую избу, и я тут с аманатами и с собаками жил скован зиму всю» (25). Ср. также переданное в «Книге обличений» обращение к Аввакуму дьякона Феодора: «Ты, Аввакум, свиния, что знаешь» (584)).

Просвещенность и книжность оппонентов протопопа вовсе не означают их правоты. Так, изображенные им составители «острологов» никак не могут угадать истинного течения событий: «Аще волхвы и звездочетцы, и алъманашники, по звездам гадая, называют времена и дни и часы, а все блудят, и не збывается на коварстве их» (681). Не являются истинными, по мнению Аввакума, и их предсказания о патриархе Никоне: «А которые, в зодийстем крузе увязше, по книгам смотрят, и дни и седмицы разделяюще, толкуют – антихристом последним Никона называют: и то все плутня...» (894). Таких «учителей» протопоп вновь сравнивает с животными – мышами и раками: «верхи у Писания-тово хватают, что мыши углы у книг-тех угрызают, а внутрь лежащаго праведне ни мало» (372–373); «Видиши ли отступниче-furthermore-поползуха? Что рак ползаешь в вере-той, и так, и сяк, и инако!» (363).

Иногда мудрецы оказываются у Аввакума в достаточно щекотливом положении: так, претендующие на исправление древних ошибок и долгожданное обретение истины церковные реформаторы никак не могут договориться между собой и трактуют религиозные догматы «тот – так, другой – инак, сами в себе несогласны, враги креста Христова» (239)[21]. Более компрометирующим, нежели подобные разногласия власть предержащих, можно признать разве что положение изображенных протопопом греческих патриархов, которые, при всей своей просвещенности и образованности, вынуждены терпеть господство

иноверцев в своей собственной стране: «Мудры блядины дети греки, да с варваром турским с одново блюда патриархи кушают рафленыя курки» (568).

* * *

«Внешней мудрости» никониан противопоставляется в сочинениях Аввакума «мудрость Христова» приверженцев истинной веры. Основная заповедь истинного христианина в устах протопопа звучит следующим образом: «Вся твори не человеком показуя, но Богови» (773)[22]; главной же чертой истинного мудреца является, по мнению автора, «страх Божий»: «Как станешь Бога боятися, так все будешь разуметь, и без книг премудр будешь» (495). Из этого утверждения, однако, не следует, что автор является непримиримым противником всяческих книг вообще. Его отрицательное отношение к начитанности и книжности бесследно исчезает, когда он обращается к своим сторонникам, бывшим — дьякону Феодору Иванову и старцу Ефрему Потемкину — или же нынешним. В сочинениях, посвященных обличению прежних соратников, протопоп всячески подчеркивает значение книг и согласованность своих взглядов с сочинениями отцов церкви: «Украл, барте, ты глаза свои от Святого Писания, по басням веру держишь и догадкою» (587). «Я же, грешной человеченько, и по книгам-тем святым ковыряю с нужею, а наизусть басни не умею складывать» (610). В других случаях Аввакум также высказывается о необходимости и полезности чтения: «Всякого добра добрейше суть книжное поучение: яко обретается живот вечный и радость оная бесконечная. ⟨...⟩ Всякому христианину подобает в молитве и в трудах пребывати и в книжном прочитании, и в милости, и в любви нелицемерной» (256). Очевидно, все дело в том, какие именно сочинения протопоп считает душеполезными, необходимыми для чтения и изучения: подобный пиетет он соблюдает лишь в отношении книг дониконовской печати, утверждая: «Целости ума ищем в старых книгах московских» (532), — не распространяя его на более поздние издания, так как «любяй никонианские книги спадает с высоты разума» (505).

* * *

Возвращаясь к представлениям протопопа Аввакума о никонианах, отметим, что они, согласно авторской характеристике, отличаются, кроме всего прочего, чрезвычайным упрямством, когда никакие аргументы противоположной стороны оказываются не в силах заставить приверженцев церковной реформы отказаться от принятого ими решения. Говоря в своих сочинениях о последователях патриарха Никона, Аввакум не раз замечает: «Все знают, яко погибают» [Житие 1960, 277]; «разумеют, яко зло деют» [Житие 1960, 278]; «в познание не хотят приити» (65); «сами видят, что дуруют, а отстать от дурна не хотят» (52). Не убеждает «новолюбцев» даже авторитет вселенских патриархов: «Вселенские-те, было, и говорили взять старые-те книги, да наши псы не восхотели, заупрямку им стало» [Житие 1960, 260]. В то же время любые «уговоры» старообрядцев якобы вызывают у «властей» лишь бурные приступы слепого гнева: «приняли от Никона новизну-ту. Как им сором покинуть стало, а мы обличать стали, так на бесстудие приидоша и сами глаголаша с нами: "Хотя-де в черта веровати, да вам не покоримся"» [Житие 1960, 260].

О ритме жизни никониан

Еще одной отличительной чертой никониан в аввакумовских описаниях является их необычайная активность. Эмоциональные проявления сторонников новых церковных порядков неизменно бурные, близкие к крайности; так, протопоп вспоминает, что за изгнанных из города скоморохов боярин Шереметьев его сначала «много бранил», а услышав отказ благословить сына-«бритобратца», — «гораздо осердился» (11—12). Не гладко складываются отношения не только с подчиненным ему священником, но даже с собственными домочадцами у подверженного резким перепадам настроения «сурового» воеводы Пашкова: на сына он «рычит», «яко дивий зверь» (22), а других людей «беспрестанно... жжет, и мучит, и бьет» (21). Протопоп не единожды замечает, что свои дела никониане творят с «неистовством» (313, 317), а особое внимание обращает на их недостойное поведение в «Господские» праздники, справление

которых всегда сопровождается «пиянством и козлогласованием» (297).

Описывая пытки и мучения, которые пришлось претерпеть от никониан приверженцам «старой веры», автор старательно припоминает мельчайшие детали, в результате чего создается впечатление, что мучители не только проявляют чрезвычайное усердие, но делают гораздо более того, что им было приказано. Так, после распоряжения боярина Шереметьева сбросить протопопа в Волгу того «протолкали», предварительно порядком измучив, – «много томя» (12). Другого защитника старых обрядов – протопопа Логина – после снятия сана не просто препроводили к месту заточения, но «таща ис церкви, били метлами и шелепами до Богоявленскова монастыря», а водворив узника в «палатку», «стрельцов на карауле поставили накрепко стоять» (17). Чудеса старательности, преодолевая препятствия, отчасти созданные ими же самими, проявляют служилые люди, доставляющие Аввакума из Пафнутьева Боровского монастыря в Москву: «к Москве свезли... посадя на старую лошадь; пристав созади – побивай да побивай... и днем одным перемчали девяносто верст» (198)[23]. Иногда воспоминания об усердии исполнителей настолько затмевают в сознании протопопа другие подробности происходивших событий, что их действия изображаются почти бессмысленными: так о Борисе Нелединском со стрельцами, доставившими горемыку в темницу Андроньева монастыря, в первой челобитной Алексею Михайловичу сказано: «посадя на телегу с чепью, по улицам, ростяня руки не в одну пору возили» (725).

Многократность вообще является одним из приемов, с помощью которых Аввакум подчеркивает активность действий никониан против старообрядцев: самого протопопа, по его словам, «многажды возили в Чюдов» (205), к нему «многажды присланы были Артемон и Дементей» (209). Заточению и казни духовного сына протопопа Луки Лаврентьевича, несмотря на его лаконичное и исчерпывающее признание, предшествовало, согласно аввакумовскому описанию, тщательное расследование – сообщается, что никониане «много говорили» (205). Об отношениях раскольников и бывшего патриарха в «Житии» сказано: «он же

нас муча много и розослал в ссылки всех» (246–247); «доволно волочили и мучили» также духовную дочь протопопа Анну (79).

Не только вовлеченные в это разбирательство маленькие служилые люди, но и обладающие значительной властью персоны не гнушаются действовать, в прямом смысле слова, собственноручно: протопопа мучает сам воевода Пашков («по лицу... воевода бил своими руками, из главы волосы мои одрал, и по хрепту моему бил чеканом» (726)), а юродивого Афанасия – митрополит Павел Крутицкий («за бороду ево драл и по щокам бил своими руками» (204)). Невероятную жестокость и незаурядное упорство проявляет в рассказе протопопа патриарх Никон: «А Никон меня, патриарх бывшей, на Москве по ночам бив, мучил недели с три по вся дни, от перваго часа до девятаго» (725).

* * *

Бурная противоцерковная деятельность никониан, какой описывает ее автор-расколоучитель, вообще разворачивается невероятно быстро: «все уже церковное предание ревностне никонианы потщишася вскоре искоренить» (323), «нынешние последние отступницы церковни... так скоро в краткости времени всю великороссийскую церковь опровергоша» (324). Устроители реформ, по убеждению автора, «тщанием злобы своея... превзыдоша прежде бывших древних отступников и еретиков» (319) – претендуют в своей деятельности на достижение гораздо более внушительных результатов, нежели их предшественники, которые «на церковь Христову в Риме воеваша... более двухсот лет» (324). И если последние были в силах смущать Церковь только при жизни: «донележе живи были, дотоле и злобу дел своих плодиша и после себя вмале знак оставиша», – то их российские последователи, в описании протопопа, словно бы продолжают проповедовать свое вероучение даже после собственной смерти: «нынешнии российсти преступницы и по смерти своей корень горести и веяния, преисполненныя злобы, плодовит распространиша» (319). Описывая деятельность современных ему никониан, протопоп не случайно говорит о том, что «нынешния пастыри... вси начальствуют и действуют» (321).

Созданные Аввакумом портреты жестоких и деятельных никониан сходны с его же описаниями буйствующих крестьян Лопатищ и Юрьевца-Повольского, которых также можно включить в число протопоповых преследователей — отрицательных персонажей его творчества. Бывшие прихожане молодого священника напоминают его позднейших оппонентов не только бурными эмоциональными проявлениями («началник... воздвиг на мя бурю. ⟨...⟩ Таже ин началник на мя разсвирепел» (10)), но и своей невероятной жестокостью: «пришед сонмом задавили меня. И аз лежал мертв полчаса и болши...» (10); «среди улицы били батожьем и топтали... замертва убили и бросили под избной угол» (13)). Никонианские расправы над раскольниками отличаются лишь гораздо большим размахом: «огнем да кнутом, виселецею хотят веру утвердить!» (65) — и, пожалуй, еще большей ненавистью преследователей к своим жертвам: «в клочье изорвут раба-тово Христова, изжегше и кости-те изсекут бердышами, да и опять дров наваляют. Да потом, собрався, на радостях пировать станут: перевели обличителя» (499).

* * *

Чрезвычайная «подвижность» изображаемых Аввакумом никониан станет еще более очевидной, если учесть, что сам протопоп, которому невольно пришлось в жизни много путешествовать, движется весьма неохотно. О себе он часто говорит: «притащился» (11), «прибрел» (14), «волочюсь» (47); обыкновенно причиной его перемещений бывают сложившиеся обстоятельства — бунт прихожан, голод, холод, ссылка; а еще чаще его, как бездушный предмет, перемещают другие люди — «толкают» (11), «за волосы дерут и за чепь торгают» (17), везут или волокут (18), ведут или мчат (22).

Единственное исключение составляет, пожалуй, лишь прилежание Аввакума к церковной службе, о которой он рассказывает: «Не почивая, аз, грешный, прилежа во церквах, и в домех и на распутиях... проповедуя и уча слову Божию» (9)[21]. «Егда время приспеет заутрени, не спрашивая пономоря сам пошел благовестит» (855). Как «подвиги» и «труды» (415) охарактеризована и беспокойная, насыщенная событиями жизнь Феодосьи Морозовой: «по правиле и чтении книжном рассуждая домочад-

цов и деревенския христианския нужды бес покоя дни часу до девятаго и болше печашеся о исправлении християнском: иных жезлом наказуя, а иных любовию и милостию на дело Господне привлачая. Иногда же руце твои пряслице касахуся и прядущу ти нити, и теми нитми рубах нашивше своими ракуми... по улицам и по стогнам града нищим, ходя, разделяше... ⟨убогим. – *Д. М.*⟩ своима рукама служаше, язвы гнойныя измываше и во уста их пищу влагаше. ⟨...⟩ ...правила же келейного никогда же остави... На беседах никониян... беспрестанно обличая» (416–417). При этом некоторые духовные чада протопопа проявляют в своих подвигах чудеса выносливости: «Зело у Федора тово крепок подвиг был: в день юродствует, а в нощь всю на молитве со слезами. ⟨...⟩ ...много час-другой полежит, да и встанет, 1000 поклонов отбросает. ⟨...⟩ На Устюге пять лет беспрестанно мерз на морозе, бродя в одной рубашке. ⟨...⟩ ...ревнив гораздо был и зело о деле Божии болезнен: всяко тщится разорити и обличити неправду». Подобная «ревность» кажется невероятной даже самому протопопу («Много добрых людей знаю, а не видал подвижника такова!»), и он тут же пытается убедить в ее истинности своих читателей: «я сам ему самовидец», – а причиняемые себе юродивым истязания в его рассказе оказываются буквально на грани человеческих возможностей: «Скорбен миленькой был с перетуги великия» (56–57).

Однако несмотря на то что молитвенное рвение оказывается общим требованием Аввакума к собственным духовным чадам: «Плачи же непрестанно, день и нощь, и проливай слезы пред Господем...» (799), – его собственное служение не лишено в то же время некоторой неторопливой основательности, в каких бы условиях оно ни совершалось: «Идучи, или нарту волоку, или рыбу промышляю, или в лесе дрова секу... а сам и правило в те поры говорю, вечерню или завтреню, или часы, – што прилучится» (46–47). «Заутреня 4 часа, а полиелеон 5 час, а в воскресенье всенощное 10 час. ⟨...⟩ Всякую речь в молитвах разумно говорил, а иную молитву и дважды проговорю, не спешил ис церкви бежать; – после всех волокусь» (855). Продолжительность церковных служб даже порождала конфликты Аввакума и его более «подвижных» прихожан: «Меня и самово за то бивали и гоняли безумнии: долго-де поешь единогласно! нам-де дома не-

досуг!» (828). Усердие протопопа даже навлекло на него гнев «началника» Ивана Родионовича: «Ему хочется скоро, а я пою по уставу, не борзо; так ему было досадно. Посем двор у меня отнял, а меня выбил, всего ограбя, и на дорогу хлеба не дал» (92).

Очевидно, что идеалом для сурового священника является неторопливая размеренная жизнь, на необходимость которой он настойчиво указывает своим последователям («Добро, братие, рассуждение во всем. Не наскочи, ни отскочи, так и благодать бывает тут» (772–773)), даже расписывая для них своеобразные сценарии, регламентирующие благообразное поведение в различных случаях: «Брату пошедшу, отвори ему келью и затвори за ним сенцы. С пути приидет – встретя, поклонися на колену, целовавше. Сняв с него бремя и положа к месту, совлецы с нево и котыгу, развесь мокрую на грядку, возложи на брата сухую... от трапезы воставше и достойно благодарение Богу воздавше... седше, друг друга о вестях вопрошайте, любезно, не кичением говорите друг другу» [Житие 1960, 251]. Самой же лучшей участью протопопу, очевидно, представляется судьба пустынника-молчальника: «Блажен обретый уединение и безмолвие» (450)[25].

О «государевой службе»

Заветной мечтой ведущих придворную светскую жизнь усердных и подвижных никониан является, конечно же, подъем по социальной лестнице, возвышение, приближение к царю: «Воздыхает чернец, что долго во власти не поставят, а как докупится великия степени, вот уже и воздыхать перестанет» [ТОДРЛ 36, 148]. Популярная в русской литературе второй половины XVII века идея карьеры, продвижения по службе нашла своеобразное отражение и в аввакумовских сочинениях. Однако несмотря на то, что представители новых властей демонстрируют чудеса усердия и активности во всех своих проявлениях, во всем, достаточно обширном, творчестве протопопа не упомянуто ни одного персонажа, возвышенного по службе или справедливо награжденного именно за проявленное усердие. Зато протопопу известен другой, безотказно действующий способ получения наград и должностей, а именно – выслужиться, угодить, изо всех сил постараться сделать свою деятельность

заметной для вышестоящих. Очевидно, проявление расторопности в службе, которой требовал от своих подчиненных царь Алексей Михайлович, Аввакум принимает за угодничество лично царю, а вслед за ним и другим «начальникам», и оно принимает в описаниях протопопа поистине вселенские масштабы.

Именно умению угодить благодетелям обязан якобы своим нынешним высоким положением митрополит Крутицкий Павел, о котором протопоп язвительно замечает, что тот «как учинился попенком, так по боярским дворам научился блюды лизать» (304). Оказавшись при дворе, якобы быстро освоил эту науку и архиепископ Рязанский Иларион, имеющий особое влияние на царя: «никто же ин от властей, якоже ты ухищрением басней своих и пронырством царя льстишь» (336–337). Основателем новой традиции подобострастного отношения к царю был, на взгляд протопопа, патриарх Никон, не упускавший случая выразить верноподданнические чувства даже во время совершения литургии: «Царя величает, льстя на переносе: благочестивейшего, тишайшего, самодержавнейшего государя нашева такова-сякова, великого, больше всех святых от века!» (464). Льстивые речи отставного патриарха сменяются увещеваниями многочисленных придворных, которые «блазнят» и «лагодят» Алексея Михайловича, в один голос объясняя ему причины церковного раскола: «Яко на кроткова, государь, Давыда напасти и беды на тебя и на царство твое бывают» (470).

Объектами подобного же, переходящего все мыслимые и немыслимые границы, «уважения» являются, в свою очередь, и другие высокие государственные лица, среди которых Аввакум вспоминает опять-таки бывшего патриарха. Уже упоминавшаяся «шутка» предстоятеля с медведем вызывает бурную реакцию Ростовского митрополита: «и он челом медведю, — митрополитищо, законоположник!» (468). Придворные льстецы пытались увиваться даже вокруг самого Аввакума, который короткое время между сибирской и мезенской ссылками находился в особой милости у царя. О своих взаимоотношениях с никонианами в то время протопоп вспоминает: «Да как пришед с лестию бывало: ведаю твое чистое, и непорочное и богоподражательное житие, помолися о мне, и о жене, и о детях, и благослови нас» (390).

Не укрылась от внимания автора и абсолютная беспринципность новых пастырей, чье угодничество предстает у него непомерно преувеличенным: «иже и так и сяк готовы на одном часу перевернутца» (467), — и их доходящая до подобных же масштабов чрезвычайная продажность: «жги, государь, крестьян-тех; а нам как прикажешь, так мы в церкви и поем; во всем тебе государю, не противны, хотя медведя дай нам в олтар-ет, и мы рады тебя, государя, тешить, лише нам погребы давай да кормы с дворца» (479). С другой стороны, льстивые никониане всегда готовы вовремя стушеваться, переложить ответственность за свои проступки на вышестоящих: «Глаголют...: «не нас-де взыщет Бог законное дело и веру; нам-де что? Предали патриарси со архиепископы и епископы, мы-де и творим так» [Житие 1960, 227]. «Что псы велят, то и творят. Так, де, нам государи-патриархи указали...» [ТОДРЛ 36, 148]. В самих высоких инстанциях подобное стремление реформаторов уйти от ответственности даже порождает некоторую путаницу: «патриарси со мною, протопопом, на сонмище ратовавшеся, рекоша: “не на нас взыщется, но на царе! Он изволил изменить старыя книги!” А царь говорит: «не я, так власти изволили!» [Житие 1960, 277]. Такие порядки, по мнению протопопа, заведены намеренно, дабы новоявленными «законоучителями» было легко управлять: «Таковые нароком наставлены, яко земския ярышки, — что им велят, то и творят. Только у них и вытвержено: а-се, государь, во-се, государь, добро, государь!» (467—468). (Примеры подобного, почти безграничного, послушания можно найти и в поведении старообрядцев. В их среде, однако, таким образом достигаются совершенно другие задачи и цели: «избери себе наставницу руководства небеснаго неблазнену, и егда подклониши главу свою, не моги таити от нея дел своих и помышлений. Аще заповесть ти, что и во мнящихся злых тобою, должна есми послушати, разве ереси и блуда и пиянства вина нерастворенаго — сего не подобает послушати. А аще и мясо велитъ искушая тя, ясти — яждь, аще и спать велитъ — спи, аще и биетъ тя — терпи. Аще и не кормитъ — терпи, аще и злословитъ — молчи...» [ПЛДР 10, 577]. Как видим, здесь нет ни намека на столь характерное для никониан низкопоклонство и угодничество. Напротив, все описанное составляет обычный пример духовной дисциплины, почти мо-

настырского послушания – «послала – побеги, не велела – возвратись, дала что – приими, отняла – поклонись» [ПЛДР 10, 577], а в изложении Аввакума – своеобразный мирской вариант божественного «служения», составляющего цель жизни каждого старообрядца.)

Очевидно, что протопоп не одобряет привычки Алексея Михайловича поощрять личную преданность своих придворных, так как временами изображаемая им ситуация доходит до полного абсурда, когда желание угодить царю оказывается превыше всех правил и законов: «на кресте Христа мертва в ребра мужик-стрелец рогатиною пырнул. Выслужился, блядин сын, пять рублев ему государева жалованя да сукно да погреб. Понеже радеет нам, великому государю» (444).

О связи никониан с нечистой силой

Постоянными чертами никониан являются у Аввакума не только лесть, но и лукавство и притворство: «Тацы мнози суть человецы во градех пронырливы, коварни суть, пременяются на нравы различныя, друг друга оманывая, а наипаче суть в духовном чину малии и велицыи изменяют лица своя. Кажутся, яко постницы, даже вящши чин улучат» [Житие 1960, 273]; та же мысль повторяется и в другом фрагменте, где протопоп рассуждает о множестве вновь появившихся иуд: «и ныне много таких. Всяк Июда, иже льстит и обманывает, любя тленныя вещи и сребро паче души своея» (445). Автор не случайно называет всех «новолюбцев» «плутами» [Житие 1960, 276], «лестьцами» [ПЛДР 10, 550], «притрапезными плутами» или «притрапезниками» [ПЛДР 10, 582], «волками, покрывающимися овчею кожею» (315), а всю их деятельность – «льстивной прелестию» (305). Об Иларионе, архиепископе Рязанском, он говорит, что тот «погубил царя злым наговором своим, и лстивым и пагубным» (304), а о боярине Артамоне Матвееве отзывается как об «ученом ловыге» [Житие 1960, 262], сравнивает преследователей старообрядцев с «пронырливыми каркинами», хитростью побеждающими простодушных «остреев» [Житие 1960, 272], и приводит в своих сочинениях бесчисленные примеры уловок и изощренных издевательств, которые когда-либо чинились над ним самим или его близкими. Особенно искусным на подобные

придумки был, судя по всему, воевода Пашков: то он прислал протопопу для излечения двух вдов, «одержимых нечистым духом», а «сведав», что протопоп исповедовал их, хотел его «в огне жжещи: ты-де выведываешь мои таины!» (183–184), то «щедро» выделил ему место для рыбной ловли на самом броду (231). Ненамного отстали от него и прочие: казаки, сторожившие Аввакума в Братском остроге («Безчинники ругались надо мною: иногда одново хлебца дадут, а иногда ветчинки одное не вареной, иногда масла коровья без хлеба же» (179)), или же служилые люди, учинившие следствие над старшими сыновьями протопопа («Оне бедные, испужався смерти, повинились. Так их и с матерью пожаловали, троих закопали в землю. 〈...〉 Не захотели скоренько скончаться, и вы, томяся, умрете» (130)).

Тонким издевательством звучат слова никониан о судьбе самого Аввакума: «а что-де он много мучится, да от своих-де ему суетных глагол – государю-де царю и святому собору не повинуется!» – и, тем более, – о казнимых ими староверах: «В огнь сажая правоверных христиан... ругаяся, говорят: аще-де праведен и свят, и он-де не згорит!» (444).

Никонианские церковные нововведения Аввакум иначе называет «лестью отступления» (249), а также подробно рассказывают о том, что новые «власти» намеренно сохраняют лишь некоторую видимость древнего благочестия, дабы простые прихожане не сразу распознали их губительные замыслы: «только мало нечто оставлено для признаку церковнаго... приношения. ...в вас лишо является призрак един древняго благочестия... Аще и слицемерствуете, якобы Бога славити, и чтити, и поклонятися, но все сие творите лестно ко прелщению верным...» (315). На самом же деле молитвенное горение никониан напоминает протопопу головешки, подернутые пеплом: «Подобне как искра в пепел, так-то никонияне» (315).

* * *

В то же время хитрость и коварство протопоп считает основными качествами, присущими нечистой силе: пересказывая для своих читателей сначала историю грехопадения, а затем жизнь праведного Иова, протопоп замечает, что дьявол – «отец лжи. Исперва оболга человеку Бога, а потом Богу человека» [Житие

1960, 278][26]. Деятельность «льстивых» и коварных никониан, очевидно, тесно связана в сознании протопопа с проявлениями именно этого сверхъестественного начала. Обычно приветствуемый автором Федор Ртищев неожиданно получает прозвище «антихристова шиша», когда начинает «уговаривать» Феодосью Морозову на следующую хитрость: «Сестрица, потешь царя тово и перекрестися тремя персты, а втайне, как хощешь, так и твори...» [Житие 1960, 298]. Наученные из того же источника никониане выдумывают особо коварную пытку для своих пленников: «диявол научил... хлебом кормят, а с...ть не пускают!» (929).

Ту же черту никониан развивает и рассказанная автором история бывшего патриарха. По словам Аввакума, он «высмотрел» Никона еще до московского мора, когда тот сразу же привлек его внимание: «великой обманщик. Как-то при духовнике том Стефане вздыхает, плачет... в окно ис полаты нищим денги бросает, едучи по пути... золотые мечет!» (462). Подобному, достаточно легко объяснимому житейскими причинами, поведению патриарха Аввакум сразу же придает иной, мистический смысл: «Слово в слово таков-то и антихрист будет. Льстив сый исперва» (462). (Той же характеристики в конце концов удостаиваются у Аввакума и прочие вдохновители церковной реформы: «...и воздыхает, и... ласкосердствует, льстит мира, показуя свята, а внутрь — диявол. Павел да Ларион горазды были сему рукоделию, да и все однаки власти-те...» [ТОДРЛ 36, 148].) Так в творчестве Аввакума начинает возникать изображение Никона, созвучное с многочисленными старообрядческими сочинениями второй половины XVII — начала XVIII века: в трудах протопопа последовательно изложена история «антихристова предтечи» и кудесника.

Избрание Никона на патриаршество совершалось не без участия темных сил, на сей раз в форме гадания и колдовства («Царь его на патриаршество зовет, а он бытто не хощет... а со Анною по ночам укладывают, како чему быть...» (168)[27]), которому будущий владыка якобы был обучен еще в родной деревне: «Смолода тому научен в Низовке деревне... много там таких чародеев!» (463). Аввакум упоминает в своем рассказе о детстве Никона многие черты, характерные, на его взгляд, для биогра-

фии колдуна: например, то, что в детстве будущий церковный предстоятель был бродягой, а его матерью, возможно, была татарка (463).

Заняв высокий церковный пост, новый иерарх смог вовсю развернуть свою деятельность, наводя порчу, «помрачая» и сбивая с пути истинного в еретичество правоверных христиан: «Да так-от мир от мажет и сквернит... ково помажет, тот и изменится умом-тем. ⟨...⟩ Или антидором-тем накормит, так и пошел по нем» (464). Первой жертвой патриарха-чародея становится царь Алексей Михайлович: «Ум отнял у милова, нынешнева, как близь ево был» (459). Здесь опять-таки не обошлось без коварства и обмана: «Обманул царя Алексея, тремя персты креститися понудил: “Троица-де Бог наш, тремя персты и знаменимся”». Он бедной, подумав, да дьявола и посадил на лоб» [Житие 1960, 279]. После этого новый церковный предстоятель с помощью вывезенного им с Соловков Арсения Грека начинает старательно «портить книги» (733). (Очевидно Аввакум полагал, что в дальнейшем подобные «колдовские навыки» получили широкое распространение в среде никониан. По крайней мере, над сыном Феодосьи Морозовой поборники «церковной новизны» «кудесят» уже без участия отставленного к тому времени патриарха (397).)

То, как новый патриарх распоряжается своим окружением, очевидно, истолковывается протопопом в качестве крамольного желания нового владыки присвоить себе некоторые божественные черты: «И невидимых небесных сил имена своим бешеным черничишкам, Херувим и Серафим, на претыкание и соблазн верным, подавал...» (739)[28]. После же устранения Никона от проведения реформы Аввакум переадресовал часть обвинений, ранее направленных против патриарха, царю Алексею Михайловичу. В частности, некоторые признаки такой же травестированной небесной иерархии прослеживаются не только в описании окружения бывшего церковного предстоятеля, но и в картинах устройства царского обихода. Достаточно напомнить приводившееся уже аввакумовское упоминание о некоем театральном действе, согласно сюжету которого царя посещал архангел (466), многочисленных оруженосцев государя, которые, по словам Аввакума, не только «попархивали»

перед своим господином «яко ангели», но и были одеты в «блещащиеся ризы» (575) — одеяние, которое часто упоминается Аввакумом именно в связи с «нездешними» портретами (ср. «как явишеся на страшном и нелицемерном суде наг красоты и одеяния светлоблещащихся риз» (541); «в нощи прииде к нему муж в образе моем... в ризах светлых блещащихъся» (125)). Как своеобразное «раетворчество» протопоп, очевидно, трактует и увлечение никониан строительством и садоводством (об этом см. выше).

Правда, в одном из своих поздних посланий, адресованном отцу Ионе, Аввакум сам же смягчает данную им характеристику Никона. Очевидно, убедившись в том, что церковная реформа успешно продолжается и в отсутствие ее начинателя, протопоп лишает фигуру Никона присущего ей ранее зловещего размаха: «А Никон-веть, не последней антихрист, так — шиш антихристов... плутишко... ⟨...⟩ Он, Никитка, колдун учинился... да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы. А ныне, яко никож, волхвуя, ужжо пропадет скоро» (894).

* * *

Однако, и оставшись без своего предводителя, изображенные Аввакумом реформаторы выглядят достаточно зловеще. Ведь, повествуя о них, протопоп также нередко призывает на помощь обращения к потустороннему.

Разнообразные проявления различных сверхъестественных сил играют в произведениях протопопа Аввакума весьма значительную роль. При внимательном чтении его сочинений, вся окружающая автора действительность оказывается буквально наполненной взаимными выпадами двух противоборствующих начал — Божественного и бесовского, причем действия этих сил сравнительно редко имеют характер традиционных для агиографии «чудес». При всем обилии чудесных происшествий в аввакумовских сочинениях (из проявлений Божественного здесь достаточно вспомнить ангела, навестившего Аввакума в палатке Андроньева монастыря (16), знаменитое чудо о пролубке (121), заново выросшие после казни языки пустозерской братии (212–213), чудесные видения, явленные духовной дочери

протопопа Анне (225) и его родной дочке маленькой Аграфене (48) или одному из мезенских единомышленников автора – некоему Иякову Сытнику [ПЛДР 10, 569], а также значительное число менее заметных происшествий вроде необычного дождя, излившегося в наказание воеводе Пашкову (48–49), его же нестреляющей пищали (36, 64), дощаника, неожиданно поплывшего против течения и таким образом сошедшего с мели, откуда его не могли снять 600 казаков (367), или рыбы, которая неизменно оказывалась в сетях протопопа (231); а из «бесовских игр» – подробно описанное в «Житии» наказание младшего протопопова брата Евфимия (217–218) или пляшущий столик, привидевшийся Аввакуму в темноте ночного храма (227)) общее значение того или иного произведения не исчерпывается описанием многоразличных чудес, даже в аввакумовском «Житии» они не становятся основополагающим элементом сюжета, как это происходит, например, в сочинении другого пустозерского узника – старца Епифания.

В аввакумовских произведениях сверхъестественные силы чаще всего действуют иными способами. Мир реальный и потусторонний связаны у протопопа настолько тесно, что он видит проявление высших сил даже в самых незначительных житейских происшествиях – в плодовитости своей любимицы – черненькой курочки («по два яичка приносила робяти на пищу, Божиим повелением» (32)); в удачной охоте («Христос нам дал изюбря, зверя большова» (118)), в том, как Аграфена догадалась вытащить рыбью кость, застрявшую у него в горле («Божиим повелением... робенок от смерти избавил...» (235)). Чаще же всего проявления сверхъестественного автор склонен видеть в разнообразных человеческих поступках.

Несмотря на то что, говоря об исполнении воли свыше, Аввакум иногда допускает самые неожиданные и противоречащие всем традициям сочетания персонажей («Варвар, Бахмет турской, взял Царьград и брата Мануиловича Констянтин. Не коснел Христос, скоро указ учини» [ПЛДР 10, 536]), большинство действующих лиц его произведений все же достаточно прочно и постоянно связаны с каким-либо из двух мировых начал: наиболее часто сторонники раскола, называемые «Кораблем Христовым» (807), «людьми Божьими» (51) или

«Христовыми» (258), противопоставляются здесь «бесовским слугам» — никонианам, список соответствующих негативных прозвищ которых значительно длиннее и разнообразнее. Последователи церковных нововведений фигурируют в творчестве протопопа как «дьяволенки» [Житие 1960, 279], «шиши антихристовы, богоборцы» (769), «сатанино и антихристово воинство» (759), «диавольские угодники» (891) или же просто «враги Христови» (365). Рассказывая о никонианах, Аввакум постоянно и настойчиво напоминает своим читателям, что они «диаволу подобни» (568), «в одной части с бесы лежат... у них антихрист царь» (783), и о том, что вообще «всяк крестяся тремя персты... жертвует душею тайно антихристу и самому дьяволу» (869). Соответственно в повествовании о ходе церковных преобразований и несчастной судьбе сторонников старых порядков постоянно указывается на то, с помощью какой силы все это было претворено в жизнь: «блядословят никонияна научением сатаны» (265), «что велит диявол, то и делают» (358), «действо воздушнаго князя тьмы, иже ныне действует дух в сынах противления» (407)[29]

Из аввакумовских представлений о никонианах как слугах антихриста и его наблюдений нестроения в русской церкви рождается обилие эсхатологических мотивов и образов, которые становятся особенно заметны в произведениях середины 70-х годов XVII века. Помимо постоянно используемых цитат и перифразов Апокалипсиса, мы то и дело встречаем собственные рассуждения автора на эту тему: «Время то пришло...» (239), «время им лаять» (815), «время пришло писанное», «аще не пришел он еще, последней чорт, но скоро уже будет» (358—359). О «погибельней ныне прелести, приходящей в свое ей время по числу зверя» (314), автор говорит в «Книге Бесед»; на все признаки наступающих последних времен указывает в Пятой челобитной царю Алексею Михайловичу (759); о приближении Страшного Суда рассуждает в послании к царевне Ирине Михайловне [Житие 1960, 203].

Наступление назначенных сроков сопровождается, по убеждению автора, соответствующими никонианскими приготовлениями: «все на антихристово лице устроили. ⟨...⟩ Дети ево; отцу своему уградили путь» (358), «егоже ожидаете, поюще» (302).

Этим же, очевидно, объясняется и настойчивое желание новолюбцев внести разнобой и сумятицу в веками складывавшийся порядок богослужения: «вся Богом преданная и святыми отмещут, да и говорят сами, дьяволом научени; как бы нибудь, лишь бы не по старому» (412).

«...зле извергнут душу свою...»

Предметом своеобразного «мифотворчества» становится в аввакумовских сочинениях даже смерть идейных противников автора. Мысль о тяжких болезнях и неприглядной кончине, неминуемо постигающей церковных отступников дважды высказывалась протопопом еще в его «Книге Бесед» — в авторском переложении легенды о папе Формозе (238), а затем при перечислении последствий Ферраро-Флорентийской унии. Согласно аввакумовскому повествованию, сразу после подписания решений итальянского Собора среди его участников начинается самое настоящее моровое поветрие: «Оттоле в Риме и повсюду нача болезнь болети болезненно, и распространятися гной по вселеной всей. Царь же Иван Калуян поскакал домой, умре на пути... А патриарх Иван Антиохийский в Риме зле живот свой сконча... А Цареградский Иосиф, разболевся, приволокся домой, а митрополит наш московской... тайно убежав паки в Рим, и тамо скончася зле» (276). В более позднем труде протопопа — его «Беседе о кресте к неподобным» — описана похожая вереница смертей, на сей раз среди российского высшего духовенства: «Ларион-то, архиепископ Резанский зле изверг душю свою: ноги у него отсохли, и мучася много изъчез, яко прах. ⟨...⟩ Тако же и Лаврентий, Казанской митрополит умре... Да и Никон тако же нелепою смертию скончался» [Демкова 1965, 228]. Обращает на себя внимание и то, что обстоятельства предсмертных мучений всех «адъстих наследников» выглядят в рассказе русского автора удивительно схожими. По прежнему верный своей привычке подбирать ко всем современным событиям исторические аналогии, протопоп вспоминает о том, что «Иван Фокин, глупой еретик, погибе от земли, прогнило брюхо у него и внутренняя его чревеса и утроба истече, яко у Ария зломудраго». Всплывают в его памяти и претендующие на достоверность подробности погребения Казанского митропо-

лита Лаврентия: «не погребоша его, и исполни град вони злосмрадныя, яко Фармос древний. Еле человеком дыхать живущим в Казани той, дондеже мерьтвечину ту его земля взяла» [Демкова 1965, 228]. Обилие невероятных исторических совпадений очевидно свидетельствует о том, что и на сей раз Аввакум скорее развивает собственные представления о предполагаемом ходе событий, нежели пересказывает сведения и слухи, реально дошедшие до заполярного Пустозерска[30].

Сторонники новой обрядности умирают в сочинениях Аввакума именно такой «злой смертию», которая неизбежна для всех церковных отступников, причем источником для авторских представлений о ней могла быть не только бесспорно известная протопопу легенда о папе Формозе, но и библейское повествование о смерти Иуды, содержащееся в первой главе Деяний апостолов: «сей бо отяжа от мъзды неправеднии и ницъ бывъ, просядеся посреде и излияся утроба его...» [Библия, л. 1 (пятый счет); Деян. 1: 18].

«Не знают и сами, что творят...»

Однако подчас именно понимание того, как легко человек может стать игрушкой, подчиненной воле непостижимых для него сил, по всей вероятности, приводит к смягчению оценок в трудах категоричного протопопа. В «Житии» он упорно пытается отделить изображаемых им людей от проявлений потустороннего — отсюда возникает следующее суждение об Афанасии Пашкове: «Явно в нем бес действовал, наветуя ево спасению, да уже Бог ево простит» (184–185), и размышления автора о собственных мучителях и московских боярах, содержащие диаметрально противоположные оценки: «А которые на нас строят, на тех нечева дивить; диявол тому виновен» (809), «диявол между нами рассечение положил, а они всегда добры до меня» (124), «дьявол лих до меня, а человеки все до меня добры» (45), «И все бояря-те до нас добры, один дьявол лих» (53). Отголоски подобных представлений сохраняются и в других сочинениях Аввакума, например, в записке «О последних увещеваниях...» он так обращается к Симеону Полоцкому: «...сердит я есмь на диавола, воюющаго в вас...» (704). Впрочем, иногда ответственность за содеянное рядовыми исполнителями может

перекладываться автором и на более «земные» силы – «власти»: «Их помощию власти беды-те совершают над церковью-тою...» (375) – либо патриарха Никона: «хотя много надосадит никонианин... плачю перед Богом о нем. ⟨...⟩ Завел ево собака Никон за мыс: а то он доброй человек был, знаю я ево» (390).

Кроме того, у Аввакума появляются и другие мотивы, призванные оправдать невольных соучастников церковной реформы. В челобитных протопоп снова и снова повторяет Алексею Михайловичу, что его подчиненные не понимают смысла своих действий: «Не оне меня томят и мучат, но диявол наветом своим строил, а оне тово не знают и сами, что творят» (755–756), «не постави им Господь греха сего, не ведят бо беднии, что творят» (758). Мучители и гонители протопопа часто слепы: Аввакум говорит митрополиту Илариону: «Явно ослепил тебя диявол!» и наставительно указывает на всех никониан вообще: «Тако ослепил их сатана...» (312). (В минуты раздражения протопоп объясняет сложившуюся ситуацию несколько иначе – «душевной темнотой» «новолюбцев»: «последуют заблуждению и всякой злобе нечистой... от темноты помрачения сердец их. ⟨...⟩ Аще ли же они потемнесте сами собою, злым начинанием своим, то како могут иных просветити» (310).) Установители новых порядков покорно идут по неизвестной для них дороге: «и сами не сведят, камо грядут» (278) – и напоминают судорожно цепляющихся друг за друга в калек: «...последнее светило, бывшее великороссийския церкви... угасили... и друг друга уцепивше ведут в яму погибельную» (319–320), «грядут, друг друга ведуще, все в пагубу» (902).

Столь же часто Аввакум рассуждает о новолюбцах и их последователях как о «помраченных»: «яко мраковидный дух всех разумы их омрачил», – причем точно указывается и способ наведения подобной «порчи»: «яко тремя персты кто перекрестится, тотчас омрачает ум диявол» (870) – и ее последствия: «и у запечатлевшегося бывает ум темен и мрачен. Не разумеет таковы истинны церковной» (819). В плену у этой напасти, в конце концов, оказывается все новопосвященное духовенство: «нынешние пастыри все ходят в помраченной прелести...» (321) – и даже сам царь: «цареву душу свели в помрачение умное» (325).

* * *

В сочинениях Аввакума можно также найти свидетельства восприятия им никониан и их приспешников как бесноватых. Хотя большинство прямых высказываний об этом касаются только дьякона Федора Иванова, однако для изображенных протопопом сторонников новизны свойственна такая форма поведения, как «игра», характерная в его сочинениях именно для одержимых бесами («бес... много времени играл» в домочадице протопопа Офимье (76), «играть не захотели напоследок» исцеленные Аввакумом сенные Воеводы Пашкова Мария и Софья (110) и т. д.). С помощью того же понятия автор описывает деятельность никониан в целом: «некем им играть, аще не Богом» (239) – и в то же время рисует очень яркие и живые картины никонианских церковных преобразований: «Бесятся, играют в церкве-той...» (367) Бесноватые же, в понимании протопопа, – это всегда не только люди, наводящие на окружающих непомерный ужас, подобно сорвавшемуся с цепи «бешаному Федору» (222–223), но и просто достойные жалости больные, требующие постоянной заботы и присмотра – каждодневной и долгой «стряпни».

Упомянутый выше эпизод «Книги Бесед», образно описывающий те изменения, которые были внесены инициаторами реформ в церковное убранство и порядок богослужения, ярче других показывает, что участники событий не понимают, что делают. Все их движения отмечены какой-то произвольностью, несогласованностью: «Кой что ухватил, той то и потащил...», а перечисленные далее священные предметы: четвероконечный престол, водружальный крест, антиминц, просфоры, – внешний вид и значение которых не раз подробно обсуждались в ходе полемики старообрядцев с властями, здесь имеют вид вещей, случайно выхваченных взглядом в неразберихе «играющей» безликой толпы: «иной... ухватил крест», «иной кобель борзой антимис сорвал» (367–368).

Все вышеуказанное, очевидно, и приводит к тому, что резкие выпады в адрес инициаторов и высокопоставленных приверженцев церковной реформы нередко сочетаются в сочинениях Аввакума с выражениями жалости по отношению к рядовым ее участникам и жертвам. Тон авторских высказываний в таких

случаях значительно смягчается, и об обыкновенно столь ненавистных ему противниках протопоп говорит: «никониянский род заблудший» (863), «горе с ними, да и толко!.. отступники, погибшие, бедные!» (375), «горе им, бедным, будет» (766). Аввакум то и дело вспоминает: «А никонияня братия наша были...» (893), «а которые на нас строят... были братия наша» (809), – а в его обращениях к разным лицам пренебрежение подчас сочетается с сочувствием: «Федор, веть ты дурак!» (619), «Никонияня-дураки!.. образумьтеся!» (447), «спаси их, Господи, ими же веси судбами!» (768).

Иноземцы в произведениях Аввакума

Круг иностранцев, описанных либо упомянутых в произведениях протопопа Аввакума достаточно широк. В различных его сочинениях фигурируют поляки («ляхи»), немцы, сербы, албанцы («албанасы»), болгары, угры, древние и современные протопопу греки, древние иудеи, сибирские и крымские татары, турки, не говоря уже о представителях малых народов Сибири, которых, правда, автор чаще всего объединяет общим названием «иноземцы». Та уверенность, с которой протопоп сообщает своим читателям сведения из жизни различных иноземных народов, поначалу создает впечатление о глубоких авторских познаниях по данному предмету. Однако представление о степени знакомства протопопа с иноземцами значительно уточняются, если заметить, что рядом с вполне реальными европейскими народами у него упоминаются какие-то «парижи» и «венеты», якобы продающие грекам «зазорные» печатные книги (884), или что фрягов Аввакум упорно считает одним народом с немцами («то явные фрязи есть, сиречь немцы» (888), «устрояют все пофряжскому, сиречь понеметцкому» (283)).

Нам кажется вероятным, что протопоп, в своих сочинениях не раз указывавший на особую роль России, отстаивавший перед царем и его ближайшим окружением русский язык и русские обычаи, вообще с трудом представлял географическое положение своей страны среди ее ближайших соседей. По крайней мере, если восточные границы «своего», «родного» пространства обозначены в его сочинениях достаточно четко – описывая в «Житии» собственное возвращение из Сибири, он

то и дело повторяет: въехал «на Русь» (39), «в русские грады» (42) и т. п., – то западные пределы России выглядят в аввакумовском творчестве весьма туманно. Где-то далее Киева, который однозначно воспринимается протопопом не только как принадлежащий России, но и объединенный с ней общими проблемами — в Прянишниковском списке «Жития» протопоп всячески пытается разоблачить «льстивого» и скрытного Симеона Полоцкого: «И я ему рек: “откуду ты, батюшка?” он же отвеща: “я, отеченька, ис Киева”. А я вижю яко римлянин» [Житие 1960, 331–332], а в «Книге Бесед» к рассказу о казнях старообрядцев в Кольском остроге, Казани, Нижнем Новгороде и Холмогорах добавляет: «В Киеве стрельца Илариона сожги» (249), – начинается «Рим» или «римский папеж», откуда, как оказывается в конечном счете, и прибыли на Русь и Симеон, и Епифаний Славинецкий.

Очевидно, Аввакум был очень мало знаком и с реальной жизнью иноземцев, так как даже в до некоторой степени близком для себя предмете – описании латинского богослужения – он допускает явные ошибки. Так, например, протопоп твердо убежден в том, что алтарь в костелах, наподобие православных храмов, представляет собой некое отдельное помещение[34]: по крайней мере, желая обличить недостойное поведение римского папы, русский автор весьма подробно расписывает, как тот пирует «после причастья в олтаре» (488), а в другом фрагменте утверждает, что в римской церкви «жены и девы во олтарь входяща» (274) Наиболее ярко аввакумовские познания о католическом богослужении характеризует описание сна протопопа, включенное в «Сказание о никонианской жертве», в редакцию «Жития» В, а также в послания нескольким единомышленникам: «Егда же забыхся, вижу на некоем месте образ Спасов, и крест полатыне написан, и латынники иным образом, приклякивая, молятся по-латынски» (228, 690). Из подобного, весьма общего обозначения церковной службы видно, что протопоп не ориентируется в ее порядке, в то время как, рассказывая о происшествиях, так или иначе связанных с православными обрядами, он указывает не только чин, но и конкретный момент богослужения. Например, Борис Нелединский со стрельцами хватают Аввакума «от всенощного» (16), чудо после расстри-

жения муромского протопопа Логина происходит «в обедню», «во время переноса» (17), самого же Аввакума, по его словам, «стригли и проклинали» «по херувимской в обедню» (198). Сон еще раз подтверждает плохое знакомство автора с внутренним убранством католического храма – ведь из всей окружающей обстановки его взгляд останавливается не на предметах, могущих привлечь православного своей необычностью, например, скамьях, – а на вещах, прекрасно знакомых протопопу по антиниконианской полемике – католическом распятии и подобном изделию иконописцев кремлевской школы «Спасовом образе» Не особенно уверен автор и в языке, на котором совершается богослужение, в некоторых посланиях здесь встречается явная несуразность – «приклякивают попольски» (935, 937, 957). Да и сам глагол, по-видимому, принятый автором за звукоподражание иностранной речи, вполне мог быть заимствован им из «Повести» Симеона Суздальского, где он обозначает традиционное коленопреклонение духовенства во время приветствия римскому папе: «Ставше митрополиты все с мест своих и приидоша к папе и приклякнуша к нему по фряжскому праву» [Попов 1875, 353] [37]

Скорее всего, общение Аввакума с иноземцами ограничивалось возможными случайными встречами на московских улицах – отсюда протопоп знает, как выглядят поляки (так возникает его комментарий к собственному внешнему виду: «оборвали... один хохол оставили, что у поляка на лбу» (52)); он также различает немцев, судя по всему, облаченных в пышные парики (поэтому немцы у Аввакума неизменно «волосаты» (898–899), равно как и написанные с них «неподобные» иконные образы (282)). Большинство же сведений о различных иноплеменниках, приводимых протопопом, имеют сугубо книжное происхождение; они призваны служить своеобразным руководством или справочником для аввакумовских читателей и заимствованы автором из Библии и обширного корпуса антилатинских сочинений, причем чаще всего перед нами весьма замысловатые, в привычном для протопопа стиле компиляции из нескольких источников, порою пересказанных и перетолкованных до неузнаваемости.

Более того, очевидно, что, рассказывая своим читателям о разнообразных иностранцах, протопоп отдает явное предпочтение и более доверяет как раз именно книжным заимствованиям, нежели собственным впечатлениям. По крайней мере, воспоминания автора об иноземцах, с которыми ему пришлось столкнуться воочию, в аввакумовском творчестве до обидного тусклы. Например, сибирские аборигены, очевидно, мало интересуют протопопа, так как, по понятным причинам, они не могли принимать участие в религиозной полемике второй половины XVII века. Возможно, поэтому изображение сибиряков в «Житии» не имеет четких, застывших рамок: иногда они предстают как звероподобные существа («лошади под ними взоржали вдруг, и коровы тут взревели, и овцы и козы заблеяли, и сами взвыли, и сами иноземцы, что собаки завыли» (35)), отличающиеся крайней воинственностью и жестокостью («иноземцы немирные» (31), «умышлял в уме своем: хотя-де один поедет и ево-де убьют иноземцы» (38), «на Оби... передо мною 20 человек погубили христиан» (43)), наводящие на русских путешественников постоянный ужас («страна варварская, иноземцы немирные, отстать от лошедей не смеем» (31)[38], «со оружием и с людьми плыл, а слышал я, едучи, от иноземцев: дрожали и боялись» (38)). Те же грозные иноземцы неожиданно могут предстать в «Житии» простодушными, неловкими и комичными: «А я, не ведаючи и приехал к ним и, приехав, к берегу пристал: оне с луками и обскочили нас. Я-су вышед обниматься с ними, что с чернцами, а сам говорю: “Христос со мной, а с вами той же!” И они до меня и добры стали, и жены своя к жене моей привели. Жена моя также с ними лицемерится, как в мире лесть совершается; и бабы удобрилися». Коварные и загадочные обитатели Сибири отступают перед всегда кроткой Марковной, умело поддерживающей мир среди многочисленных протопоповых домочадцев, – и общая ситуация сразу становится бытовой и домашней: «мы то знаем: как бабы бывают добры, так и все о Христе бывает добро» (44). Иногда же сибирские «иноземцы» выступают у Аввакума как вполне нейтральные свидетели-старожилы («дождь необычен излияся и вода из реки выступила... А до тово николи тут вода не бывала, – и иноземцы дивятся» (48)), а один из них даже спасает протопопова друга и покро-

вителя – сына воеводы Пашкова («Еремей возвещает... как ево увел иноземец от мунгальских людей» (38)). В целом же можно сказать, что отношение автора к обитателям Сибири остается несколько отстраненным: их описания в «Житии» лишены характерной аввакумовской яркости и эмоциональности; и даже изображение волхва, расположившегося буквально под протопоповыми окнами, выдает скорее строго этнографический интерес рассказчика, нежели более уместное в подобном случае негодование: «Волхъвь же той мужик, близ моего зимовья, привел барана живова в вечер, и учал над ним волхъвовать, вертя ево много, и голову прочь отвертел и прочь отбросил...» (34).

Подобной же неопределенностью и даже некоей бесцветностью отличаются у Аввакума и образы греческих патриархов, принимавших участие в церковном Соборе 1667 года. Высокие иерархи неизменно фигурируют в «Житии» только под собирательным названием («поставили перед вселенских патриархов», «с патриархами говорил много» и т. п. (58)) и к тому же выглядят в рассказе протопопа совершенными марионетками, всецело зависимыми от московских «властей», которые чутко контролируют разговоры старообрядцев с высокими гостями («наши все тут же сидели» (58)) и сразу же резко вмешиваются в него, видя владык в некоем замешательстве («патриархи задумалися; а наши, что волъчонки, вскоча, завыли» (59)). Именно это вмешательство и определило исход полемики, перешедшей в потасовку; и даже несмотря на то что протопоп, по его словам, в конце концов, «посрамил» иноземных гостей «Дионисием Ареопагитом» (60), это никак не отразилось на конечном постановлении Собора, сынициированном его московскими устроителями, – Аввакума «повели на цепь» (60)

Гораздо большей стройностью и отчетливостью обладают общие, также основанные на книжных заимствованиях, рассуждения протопопа об иноземцах. Прежде всего, продолжая полемику с никонианами, он разделяет западные иноземные народы на дружественные и враждебные, в зависимости от особенностей обрядности, которых они придерживаются, причем своеобразный «список своих» встречается в довольно обширном аввакумовском творчестве лишь однажды. В раннем, принадлежащем еще к досибирскому периоду жизни Аввакума, его

послании, адресованном Андрею Плещееву читаем: «святейшия вселенския патриархи... преписуют себе книги с непорочных книг писменных... Им же во всем последуют моравы, болгары, сербы, мултяна, волохи, угрове» (884). Что послужило протопопу основанием для составления подобного перечня – неизвестно, однако несколько лет спустя, когда отношение Аввакума к греческим церковным предстоятелям претерпело серьезные изменения, часть этих же народов оказалась в совершенно ином «реестре», на сей раз вложенном в уста самих патриархов: «вся-де наша Палестина, – и серби, и алъбанасы, и волохи, и римляне, и ляхи – все-де тремя перъсты крестятся...» (59).

В связи с этими двумя фрагментами необходимо заметить, что такое обилие точных этнонимов более в аввакумовских произведениях не встречается. Напротив, общие конфессиональные наименования различных, реальных или потенциальных, оппонентов России в религиозной полемике явно преобладают здесь по сравнению с названиями отдельных народов: татар и турок автор часто объединяет общим словом «агаряне»; почти неизвестных ему (за исключением поляков) европейцев-католиков свободно описывает, называя «латинянами». Кроме того, Аввакум вполне компетентно рассуждает о «люторцах» и «кальвинцах» (которые, впрочем, никак не ассоциируются у него с немцами), к месту упоминает «киевских унеат», правда, не вполне заслуженно обрушиваясь при этом заодно и на греков-«юнитов». Более того, возможно, что сами наименования различных народностей в устах протопопа приобретают значение именно конфессиональной принадлежности, так как если речь не заходит о вере, он находит для иноземцев иные, описательные наименования, например, о полячке, жене воеводы Алексея Цехановицкого, сказано: «грамоте умела, панья разумная была» (145). (Для сравнения приведем записанный Аввакумом ответ Спиридона Потемкина Анне Ртищевой: «Вижу-де, Михайловна, половина ты ляховки!» (375) и прозвище «русские немцы», которое автор дает «латинствующим» никонианам.)

Можно сказать, что именно под влиянием книжной по происхождению антилатинской полемики складывается и собственное национальное самосознание протопопа Аввакума. Как писал еще один из первых исследователей аввакумовского

творчества: «Национальный элемент получал... совершенно особенное значение: раскольники отстаивали народность не как таковую, но как носительницу совершенного православия, что и было для них единственно существенным» [Бороздин 1898, 131]. Та же мысль высказывалась и в трудах литературоведов XX века: «у Аввакума “русское” – это не категория национальности, а... качество, являющееся синонимом “правоверия” “благочестия” “православия”» [Душечкина 1967, 6]. И действительно, свое-русское возникает у протопопа прежде всего как антитеза чужому-иностранному (вспомним аввакумовское обращение к царю Алексею: «Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек...» (475)), а понятие «российский народ» неразрывно связано в его сознании с представлением о той мессианской роли единственных хранителей истинного православия, в которой, по мысли автора, оказалась Россия после заключения греками унии 1439 года (328). Стоит заметить, однако, что истинно русскими, скорее всего, представлялись Аввакуму лишь его последователи-старообрядцы. Никониане же, одетые, по словам протопопа, в «жюпаны» (279), поющие литургии «по-латыне» (то есть по иностранным заимствованным образцам) (292) и «устрояющие все по-фряжскому» (283), вероятно, мыслились автором весьма близкими иноземцам. Именно поэтому иногда протопоп в своих рассуждениях ставит московских реформаторов в один ряд с иностранцами: «мудрование Римскаго костела... поляков, киевских унеат, еще же наших никониан» (268), или даже прямо именует их: «никонианя, немцы русские» (292), «никонианин, новый жидовин» (356).

В сочинениях протопопа возникает своеобразная теория о некоей преемственности, своеобразной «эстафете» вероотступничества, будто бы передаваемой в рамках мировой истории от древних иудеев – «латинянам», а от них – никонианам. Именно поэтому зачастую автор склонен отождествлять, смешивать в своих рассуждениях разные народы, разделенные подчас огромными расстояниями и не меньшими историческими периодами, а их названия в его пассажах порой легко взаимозаменяемы, например: «не надобно было жидовленков тех, костела римскаго выблятков слушать» [Демкова 1965, 226]. Подобная особенность аввакумовского творчества, несомненно, была от-

части подготовлена русской церковной книжностью XVII века, где можно найти, в частности, следующие утверждения: «А иже опреснокъ приемлетъ, или приноситъ, сей жидовинъ есть» [Требник 1639, л. 420 об.]. В свою очередь, протопоп лишь только продолжил начатую задолго до него цепочку отождествлений, присоединив ко всем прочим упомянутым в христианской церковной истории еретикам и иноверцам еще и современных ему «новолюбцев».

Описания разнообразных иноземцев в аввакумовских сочинениях иногда лишь обрамляют и дополняют авторское изображение никониан, так как именно иноземцы нередко выступают в качестве основателей различных обычаев и авторов идей, заимствованных устроителями российской церковной реформы. Так, наиболее ярко связь между изображением иностранцев и никониан прослеживается в авторском изложении истории латинства. Пересказывая для своих читателей историю папессы Иоанны, а затем собственную, весьма отличную от зафиксированной в трудах историков XX века версию событий Ферраро-Флорентийского собора, протопоп конструирует почти буквальное подобие российских событий – отлучения патриарха Никона, а затем – Собора 1666–1667 годов: «Бысть в Риме прежде собора Фларенского, на престоле в папах баба-еретица... устроила себе клобук на подклейки, – *сицевым образом, яко же Никон*, еже носят и ныне прельщены *тамо и зде.* 〈...〉 Разумевше же Римстие людие, извергоша от сана святительства, *яко же на Москве врага Божия, патриарха Никона...* 〈...〉 И сотвориша во Флоренце граде собор, *яко же и у нас бысть ныне при вселенских в Москве такая же лукавая сонмища...* не приста же совету и делу их епископ Марко Ефесский. И осудиша его в заточение смертное, *якоже и нас бедных зде*» (273–275) (курсив везде наш. – *Д. М.*). Как видим, в данном случае риторическая формула, свойственнная проповеди, – поиск исторических аналогий – весьма сильно влияет на представления автора, заставляя его значительно погрешить против действительности[40]

В то же время собственные представления протопопа о латинянах не отличаются особой яркостью. Очевидно только (судя по упоминавшимся уже авторским комментариям к никонианской одежде иноземного покроя – «широким жюпанам»

(279) и заимствованных ими же нововведениях в иконописи: «Спасов образ... весь яко немчин брюхат и толст» (282)), что католики представляются протопопу отнюдь не худыми, а также («лишо сабли той при бедре не писано» (283)) достаточно воинственными[41]. Весьма зловеще звучит и аввакумовское истолкование общего названия католических храмов: «нарекоша имя ей ⟨церкви. — *Д. М.*⟩ костел, понеже стоит на костях апостола Петра» (268). Автор не забывает сообщить своим читателям и о казни «в латинских пределах» двоих апостолов: «Петра на кресте в Риме пригвоздили, а Павлу главу усекли» (272). (То, что апостолы пострадали не от латинян-католиков, а от их предков — язычников Древнего Рима, для Аввакума, по-видимому, не имеет особого значения, так же как и разница между современными ему византийцами и жителями античной Греции, которых он тоже иногда смешивает; см., например, совет протопопа царю Алексею Михайловичу: «А киръелеисон-от оставь; так елленя говорят...» (475).)

Жестокость как черта, связанная в сознании протопопа с образами латинян, проявляется также и в описании пана Алексея Цехановицкого, с которым Аввакум встречался на Мезени. Воевода-католик не только весьма резок с православным священником («мне стал противится»), но и откровенно жесток с собственной умирающей после родов женой («он болную в щоку ударил» (147)). Именно в описаниях пана Цехановицкого наиболее четко прослеживается аввакумовское представление о католиках как о колдунах и знахарях, тесно связанных с нечистой силой: «без меня пан-от муж ея, силою напоил вареным пивом с корением и с бедою — намешено дияволшины. Так ея бесы опять стали мучить» (147). (В других сочинениях протопопа латиняне лишь часто именовались «антихристовыми предтечами» (343), «еретиками» (370), а их собор (Ферраро-Флорентийский) — «лукавой сонмицей» (276).)

Несколько иначе обстоит дело с изображением в сочинениях Аввакума древних иудеев. Поскольку поиск прообразов для любых исторических событий в ветхозаветной истории является обычным риторическим приемом христианской книжности, Аввакум весьма охотно находит среди древних событий и персонажей аналогии и для положительных и для отрицательных

российских реалий. Так, самого себя он в минуты отчаяния пытается сравнить с непорочным Иовом (177–178), боярыня Феодосья Морозова и любимая дочь протопопа Аграфена сопоставляются в его сочинениях с древними Деворой, Есфирью и Июдифью (409, 234); жестокие никониане не раз уподоблены Саулу (336, 443), патриарх Никон назван «новым Валаамом» (458)[42], а полуголова Иван Елагин получил в «Житии» прозвище «Пилат» (61, 211).

С одной стороны, в авторском повествовании о древней истории иудеев мы находим некоторые мотивы, связанные у Аввакума также и с изображением никониан. Правда, на сей раз протопоп ведет свой рассказ как бы неохотно, чаще всего механически добавляя сведения об иудеях к прочим аргументам, направленным против сторонников новой обрядности. Подобно «новым жидам» – новолюбцам, их прародители любили сытно поесть и часто были заняты размышлениями о запасах пищи («сластолюбцы были. Манну ядят, а о чесноке египетском тужат» (488)), не отличались чрезмерной худобой («Егда же насытися возлюбленный Израиль... уты утолъсте, разъшире...» [Демкова 1965, 226]; «от всенощных-тех пиров толсты были брюха-те у них, как и у вас, никониян» [Демкова 1965, 224][43]); выделялись среди прочих народов чрезмерной гордостью (указывая на них сторонникам церковной реформы, протопоп утверждает: «такие же гордецы были, как и вы» [Демкова 1965, 224]); роскошно наряжались (о самих никонианах сказано, что они «по жидовски украшают плоть» (517)), пели и играли на различных инструментах (среди «поступков закона Моисеова» автор в первую очередь вспоминает «органы и пение портесное» (354)) и часто, в понимании протопопа, бывали наказываемы именно за светскую, роскошную и сытую жизнь: «град Содом и Гомор, – в преумножении хлеба и во изобилии вина у них было... и в пустыни такоже объядения ради паде мечем 33 тысящи людей жидовского роду забитых...» (904). Вообще иудеи, так же как и никониане, ассоциируются у Аввакума с «внешними», плотскими порядками: о них, например, сказано: «Заповеди человеческия держа сохранно, а заповеди Божии отвергоша» (299); «бывшая чюдеса во Египте... не разумеша... яко плоть суть» (526), – и даже с отсутствием способности к абстрактному

мышлению – так возникает аввакумовское замечание о дьяконе Федоре: «яко жид... мудрствует... человекоообразно божество помышляет» (625–626).

С другой стороны, иногда протопоп описывает иудеев иудейские обряды весьма подробно и толерантно: «Внимай о праздниках жидовских, да с ними ся не считаем...» (297). Рассказу о ветхозаветном годовом цикле праздников и жизни Авраама и Мельхиседека специально посвящены две из десяти бесед соответствующей аввакумовской книги. Начинается же эта иллюстрация максимально благожелательным отзывом об обитателях Древнего Израиля: «Дондеже не согрешиша велику приязнь имеяху к Богу...» (298). Однако тут же необходимо учитывать, что отнюдь не все, что было похвальным для Ветхого Завета, протопоп считает приемлемым в новозаветные времена. Так, аввакумовское описание древних служений в Моисеевой сени свидения («и архиереи, и левиты, со гласом хваления в кимвалех и органех, приношаху и тимпаницы девы плещуще дланьми, припеваху, – урядство их многоразлично бяху» (298)) отчетливо перекликается с его же собственным «ворчанием» на Алексея Михайловича за обилие музыкальных инструментов в царских палатах, а вполне панегирическое описание облачения «нарядного» Аарона тут же сменяется упреками русскому патриарху, вздумавшему надеть «жидовский кидарь» [Демкова 1965, 229].

Протопоп прекрасно понимает ту особую роль, которую древние иудеи сыграли в истории христианства, явившись его прямыми предшественниками. Закономерно поэтому, что Древняя Иудея часто предстает у него своеобразным плотским прообразом будущих новозаветных событий и порядков – как всемирного значения («пророк Давыд – Христос бысть, сиречь помазанец... но не истинный Христос Бог наш. Токмо над человеки царствова» (439)), так и местных, современных автору, которому никонианская церковная реформа представляется своеобразным повторением казни Христа («Тогда плотски ныне духовне, тогда Анна и Каияфа – ныне с товарищи Никон» [Демкова 1965, 223]), а основной связью между древностью и современным миром у Аввакума является ряд своеобразных замен: «Вместо Ветхаго Моисеова закона закон благодатной

Евангельской; ...вместо сени свидения повсюду церкви... вместо Моисеова жезла крест» и т. д. (299–301).

Однако, рассказывая подобным образом о древних порядках, Аввакум проводит между ними и временами Нового Завета четкую границу: «Древняя бо вся мимо идоша: се быша вся нова» (263)[11]. Именно поэтому протопоп так активно выступает против возрождения никонианами некоторых, как ему кажется, ветхозаветных обычаев. Этим же объясняется и то, что иудеи, не понявшие и не принявшие христианства, в конце концов, изображаются протопопом как злобные и жестокие. Автор относит к ним целый ряд соответствующих прозвищ: «непокоривые» (526, 589), «сердитые» (337), «неблагодарнии» (451), «кровососы» (636), а из их преступлений скрупулезно составляет обширные перечни: «осуетившася... исполнився злобы... пророков убиваху... вся творяху по своим волям» (299); «Исаию пророка пилой перетерли, Иеремию в кал ввергли, Науфея камением побили, Иякова, брата Иваннова мечем скончали» (337). При помощи подобных перечислений у Аввакума описаны также разделенные на множество мелких эпизодов страдания и казнь Христа: «Поношаху Христу и на кресте висящу... беспрестанну стязахуся с Ним и гоняху Его...» (451), «Господа убиша, плоть Его терзавше, на крест пригвоздиша, оцтом и желчию напоиша, и копием в ребра прободоша, апостолов побивше...» (411–412).

Жестокость в той или иной мере свойственна всем иноземцам, изображенным в сочинениях Аввакума. Даже не удостоенные ярких красок в его описаниях, лишенные реальной власти, «слабые» греческие патриархи «приволоклись», по его мнению, в Москву не за чем иным, как чтобы «проглотить» русского царя (61, ср. 129, 209). (Это намерение отчасти сближает их с местными «новолюбцами», также проявляющими по временам «каннибальские» наклонности: «Оне бы и мясо-то мое съели. ⟨...⟩ Как будет время, так вдруг проглотят» (123).) Однако наиболее безжалостными и жестокими предстают у него агарянские народы – татары и турки, у которых кровавые расправы разрешены и узаконены в религиозных постулатах: «Татарской бог Магмет написал во своих книгах сице: непокаряющихся нашему преданию и законы повелеваем главы их мечем подклонити» (65).

Представление о жестокости агарян так глубоко укоренилось в сознании Аввакума, что он приписывает эту черту даже их прародителю – библейскому отроку Измаилу, тем самым внося некоторый авторский произвол в текст Священного Писания: «Егда же по обещанию Божию роди Исаака Саррою, обидяше обидою и изгоняше Измаил Исаака» (348).

Однако несмотря на то что агаряне неизменно остаются для Аввакума «неверными», таящими в себе угрозу для православных (в послании, адресованном царевне Ирине Михайловне, протопоп даже предлагает организовать своеобразный крестовый поход против «Салтана-царя», осадившего южные пределы Руси [ПЛДР 10, 537]), турецкая жестокость все же находит в его сочинениях своеобразное праведное применение, а их правитель заслуживает своими действиями горячее одобрение Аввакума: «Разумееши ли кончину арапа онаго... Паисей Александрийский епископ? Распял его Измаил на кресте, еже суть турской. ⟨...⟩ ...правилне варвар над ним творит. ⟨...⟩ Чаю, подвигнет Бог того же турка на отмщение кровей мученических» (568–569). Таким образом, агарянские варвары осмысляются автором как своеобразное орудие Божьего возмездия для изменивших православию. Турецкая оккупация Византии выглядит, с этой точки зрения, незамедлительной карой за унию, которую греки заключили с католической церковью: «Тому лет двести семьдесят с лишком, варвар Бахмет турской, взял Царьград и брата Мануиловича Константин» [ПЛДР 10, 536]. (Возможно, именно попыткой связать эти два события и вызвано стремление Аввакума несколько «поторопить» агарянское нашествие и та неточность, которую он при этом допускает.)

После начала никоновских реформ, по версии протопопа, подобная опасность надвигается и на Россию: «Не мало нам знамение было от Никоновых затеек, и агарянской меч стоит десять лет беспрестани, отнележе разодрал он Церковь» (724). Аввакум также выражает уверенность в том, что угроза турецкого нашествия немедленно исчезнет, как только русская церковь вернется к старой, дореформенной обрядности: «А егда сие злое корение исторгнем... и агарянской меч Бог уставит...» (729) [15]

Возможно, именно восприятие турок в качестве защитников православной веры заставляет протопопа допустить некоторую

непоследовательность в своем сочинении о Страшном Суде, где он неожиданно подменяет их представителями другого агарянского народа – персами: «Есть Гог сбор, а Магог пыха, значит турчинина. 〈...〉 ...и сложася антихрист с перским поидут на Царьград и возмут» [Демкова 1965, 231].

«Чужие» и «свои» в творчестве протопопа Аввакума

Особо выделяя следующую далее главу, в рамках которой будут рассмотрены характеристики некоторых, особо близких Аввакуму людей, мы хотели бы подчеркнуть, что, вопреки установившемуся мнению, авторская оценка в его произведениях не является чем-то статичным, контуры ее несколько расплывчаты. Каждый раз вслед за изменениями во взглядах кого-либо из протопоповых «знакомцев» резко меняется и тон повествования о нем бескомпромиссного автора: «Архиепископ Симеон Сибирской тогда добр был, а ныне учинился отступник» (172); «Матфей Ломков, иже Митрофан в чернцах именуем... в Сибири при мне добр был, а ныне проглотил ево дьявол» (173). В произведениях Аввакума встречаются также случаи, когда скорый на приговоры автор все же затрудняется дать тому или иному персонажу окончательную характеристику. Таково, например, приведенное в «Житии» как бы между прочим рассуждение: «Козьма, дьякон ярославской... не знаю коева духа человек: въяве уговаривает меня, а втай подкрепляет: “Протопоп, не отступай от старова тово благочестия!”» (198).

Часто причиной изменения авторских взглядов становятся какие-либо жизненные обстоятельства. Таков, словно со вздохом произнесенный и несколько, на первый взгляд, неожиданный итог многолетних разбирательств Аввакума с Афанасием Пашковым («Десять лет он меня мучил или я ево, – не знаю, Бог розберет» (191)), записанный, судя по всему, уже после неожиданной кончины «безжалостного» воеводы. Другой известный деятель второй половины XVII века – основатель школы на подворье Андреевского монастыря и покровитель злейшего протопопова врага – Симеона Полоцкого – Федор Михайлович Ртищев, очевидно, в память о давнишней дружбе между ним и протопопом, во всех редакциях «Жития» неизменно остается благодетелем и «дружищем» Аввакума и лишь в созданном позд-

нее «Слове плачевном», где речь заходит о жизни и страданиях Феодосьи Морозовой, в судьбе которой приходившийся ей родственником боярин сыграл неприемлемую для всегда бескомпромиссного протопопа роль, потрясенный известием об ужасной смерти своей сподвижницы автор дает волю чувствам. В портрете его давнего друга, которого к тому времени также уже не было в живых, неожиданно появляются черты коварного обольстителя и «антихристова шиша» [Житие 1960, 298]. Самым же ярким примером явной авторской субъективности может служить аввакумовский рассказ о судьбе бывшего настоятеля храма Казанской Божией Матери на Красной площади Ивана Неронова. Аввакум не просто писал своим последователям о Неронове: «Не могут мои уши слышати о нем хульных глагол ни от ангела» (909–910), но планомерно редактировал рассказ о бывшем духовном отце в своем «Житии». В частности, в редакции А о судьбе «старца Григория» сказано только, что патриарх Никон «посадил» его «в Симонове монастыре, опосле сослал в Вологду... потом в Кольский острог. А напоследок по многом страдании изнемог бедной – принял три перста, да так и умер» (16). Аввакум словно начисто забывает, что между покаянием Неронова на Соборе 1667 года и его смертью прошло около трех лет, в течение которых тот не только вполне благополучно пробыл архимандритом Данилова монастыря в Переяславле-Залесском, но даже принимал активное участие в судьбе самого Аввакума, в частности, добился для его семьи ссылки вместо Пустозерска на Мезень. Впрочем, из редакции В последовательный рассказ о судьбе Неронова, могущий вызвать противоречивые оценки читателей, автором был предусмотрительно исключен.

С другой стороны, даже изображение ближайшей протопоповой сподвижницы – боярыни Феодосьи Морозовой – приобретает известные всем «светлообразные» черты лишь в финальный период общения Аввакума с духовной дочерью. В последних своих посланиях из Пустозерска в Боровск протопоп действительно не скупится на похвалы и высокие сравнения в адрес «излюбленной троицы»: портрет «инокини Феодоры» («Пред ними же лепота лица твоего сияла...〈...〉 Персты же рук твоих тонкостны и действенны...» (409)) приобретает здесь, по

замечанию А. Н. Робинсона, некоторую схожесть с описанием Богородицы [Робинсон 1974, 284–285]. В посмертном «Слове плачевном» весь рассказ о жизни боярыни окончательно переработан в духе житийной традиции: «Иместа бо от юности житие воздержное и на всяк день пение духовное и келейное правило. Прилежаше бо и книжному чтению. Печашеся о домовном устроении и о християнском направлении, мало сна приимавше и на правило упражнявшеся...» [Житие 1960, 296]; состоявшийся было в 1666 году возврат Морозовой отобранных у нее за участие в расколе вотчин здесь трактуется как хитрый «умысел» властей [Житие 1960, 298].

Совершенно иначе выглядит то же событие в современной ему переписке. «Любимейшее чадо», «ревнивая» боярыня выглядит здесь и жадной («Обещалася боло, де, ты давать от имения своего с клятвою пятую долю страждущим рабом Христовым, а ныне большо жаль стало» [ПЛДР 10, 582]), и тщеславной («Лише печосся о том, как бы дом строен, как славы нажить больше, как бы села и деревни строины» [ПЛДР 10, 582]).

Вообще частная переписка Аввакума с Морозовой открывает нам совершенно иной ее образ, нежели тот, который создается в поздних сочинениях, рассчитанных на чтение «в миру». Здесь строгому духовнику приходится иногда одергивать привыкшую повелевать боярыню («уж мне баба указывает, как мне пасти Христово стадо!» (914)), призывать ее к большей скромности («Да не носи себе треухов тех: зделай шапку, чтоб и рожу-ту всю закрыла, а то беда на меня твои треухи-те» (916)) и большему воздержанию («Переставай ты и медок попивать» (917)), усмирять слишком явный ропот («Не по Федосьину хотению делается!» (397)). В разных посланиях собеседница протопопа называется то «слепой» (914), то «глупой» и «безумной» (915), а ее размышления о себе описываются как исполненные невероятной гордости: «А хто ты, не Феодосья ли девица преподобномученица? Еще не дошла до тое версты» (398). (Можно, конечно, возразить, что это последнее обвинение строится целиком на предположении Аввакума. Но ведь и мысленные рассуждения своих оппонентов-никониан, также часто им осуждаемые, он не имел возможности «прочесть».)

Еще более печальная участь ожидала в аввакумовских сочинениях одного из пустозерских узников — дьякона Федора Иванова. Разошедшись с протопопом в толковании некоторых религиозных догматов, он сразу же получил от своего духовного наставника прозвище «Фетки-отщепенца», после чего на него одно за другим посыпались многочисленные, мыслимые и немыслимые, обвинения. В разных трудах протопопа дькон назван единомышленником никониан (395, 608), а также немцев и татар [Житие 1960, 258–259], а его писания «диким», «нелепым» «мудрованием» (618, 577, 585). О нем не однажды говорится как о «слепом» («помрачен слепотою» (588), «о душетой слепотою говоришь» (585)) или близком к слепоте («как бы дьявол-от не заслепил глаза твои» (616)), «безумном» («аз не утерпев безумию его» (395); «воздохнем о безумии твоем» (605)) и бесноватом («возбесился, еси, человече» (578), «престани, не беснуйся» (604), «за моя некоторыя грехи суровы велиары в тебя вошли» (591)). В ярких зарисовках протопопа дьякон изображается то надутым от гордости, как пузырь («Не надувайся, барте Федор, и не досаждай... Сыну Божию» (609)), то коварным и хитрым («Лютой лис и обманщик, божится и роится, хотя обольстити ково»; далее весьма подробно рассказывается история о том, как Федор хотел «обольстить» старца Епифания и поссорить его с Аввакумом [Житие 1960, 258–259]). Главное же обвинение, которое выдвигает Аввакум против бывшего единомышленника, состоит в том, что в своих сочинениях, посвященных различным вопросам церковной догматики, тот руководствуется не Священным Писанием, но собственными измышлениями: «Украл, барте, ты глаза свои от Святого Писания, по басням веру держишь и догадкою» (587); «веруй по Писанию церковнаго разума, а не по тетраткам своего самосмысления» (609).

Парадокс подобной трактовки разногласий среди пустозерских узников заключается, однако, в том, что обвинения, выдвигаемые протопопом против Федора Иванова («собака, блядин сын, гордой пес, помнишь, лаешь: ты, Аввакум, свиния, что знаешь, а я небесныя тайны вещаю, мне дано» (584)), можно адресовать скорее самому Аввакуму. Как утверждает Н. Ю. Бубнов, «большинство современных исследователей

склоняются к тому, что в догматических спорах более ортодоксальную позицию занимал дьякон Федор, тогда как мнения его оппонентов являлись плодом фантазии или же основывались на апокрифических текстах» [ПСП 1, 261]. Некоторые последователи «отцов-расколоучителей» убедились в этом еще в начале XVIII века, когда получили возможность познакомиться с материалами вывезенного в Керженец архива пустозерских узников (напомним, что при жизни протопоп всячески пытался противостоять распространению сочинений дьякона); и все это даже вызвало среди наиболее преданных из них «недоумение и разброд» [ПСП 1, 262], а также попытки приписать часть особо «неканоничных» сочинений Аввакума перу коварных никониан [ПСП 1, 259]. Таким образом можно утверждать, что характеристика в аввакумовских сочинениях дьякона Федора, чье положение и настроения, за исключением некоторых внутренних размолвок между «расколоучителями», скорее всего, мало отличалось от состояния других пустозерских узников, основывается в значительной степени на авторской субъективности, давшей протопопу богатую пищу для разнообразных домыслов.

Временами для того чтобы яснее выразить свое отношение к тому или иному лицу, протопоп привычно обращается к сверхъестественному. Первой жертвой автора в этом случае оказывается все тот же дьякон Федор. Комментируя некоторые его сочинения, протопоп очевидно выходит за рамки дозволенного дипломатией: «Дьякон, а дьякон! дьявол тебя научил никак? не просто говоришь! Чего и у никониян несть, то твоим органом сатана отрыгнул» (590); «черт обратав тебя, из монастыря-тово нашева тащит» (617–618). (О самих же никонианах у Аввакума сказано: «...явно с бесы... себя усвоили, да так и веруют» (434).)

Однако и в данном случае нельзя утверждать, что между положительными и отрицательными героями сочинений протопопа находится непреодолимая преграда. Напротив, обращение к сверхъестественному как критерию оценки персонажей приводит к тому, что граница между теми и другими еще более размывается.

Дело в том, что единственным идеалом, по мнению автора XVII века, может быть только Бог («человеческое естество при Божии благостыни лукаво есть... по естеству един Господь благ

и свят» (386); «Един есть благ по существу, благ непреложно, а человечество извратно. Аще кто и праведно живый — при Бозе лукаво есть. И ангели извратны, нежели человеки» (558)). Соответственно число персонажей, которых мы можем считать в аввакумовских произведениях безусловно положительными, сокращается, буквально, до перечня упомянутых в них святых («святые суть по благодати... сынове Богу» (386)). Все же прочие персонажи аввакумовского творчества оказываются подчинены порой совершенно неожиданному влиянию обоих мировых начал. Поскольку проявление сверхъестественного в трудах протопопа отнюдь не ограничивается чудесной помощью и покровительством, которые традиционно отмечают исследователи (см., например, [Гудзий 1997, 30–31]), всякий раз, рассказывая о том или ином поступке, своем или своих героев, автору приходится подробно растолковывать, под действием и в интересах какой силы он был совершен: «протопопица моя со вдовою-домочадицею меж собою побранились — дьявол ссорил ни за что» (73); «дьявол научил попов и мужиков и баб — пришли к патриархову приказу... и, выташа меня... среди улицы били батожьем и топтали...» (13); «много от Писания говорил с патриархами: Бог отверзл уста мои грешные, и посрамил их Христос устами моими» (205); «понудил мя Дух Святый — сыну нашему захотел написать благословение к брачному совокуплению» (913)...

Граница между привычно положительным и отрицательным нарушается иногда настолько, что досягаемой для возможных «дьявольских наветов» оказывается даже излюбленная аввакумовская «троица»: «И я о сем в души своей колеблюся, нет ли в вас между собою ропоту? — боюся и трепещу навета дияволя» (395). Причем эти опасения высказаны в послании протопопа непосредственно после пышного обращения, в котором «боярыне с сестрами» присвоено множество превосходных «небесных» эпитетов и сравнений: «Херувимы многоочитыя, серафимы шестокрылии, воеводы огнепалныя, воинство небесных сил... раби вернии... Чюдной состав по образу Святыя Троица, яко вселенстие учителие — Василий, Григорий и Иоанн Златоустый!» и т. д. (393). Подобные неожиданные переходы в характеристике персонажей составляют наиболее яркую осо-

бенность аввакумовского мировосприятия. В отзывах протопопа о самых разных людях мы почти не встретим полутонов, зато им описано достаточно случаев, когда под воздействием сверхъестественных сил человек менял свои убеждения (а соответственно изменялась и оценка его автором) до нескольких раз в сутки. Особенно богато подобными ситуациями аввакумовское «Житие». В самом его начале протопоп упоминает о благополучном завершении своей ссоры с Василием Петровичем Шереметьевым: «Боярин велел меня бросить в Волъгу... А опосле учинились добры до меня: у царя на сенях со мной прощались, а брату моему меньшому боярыня Васильева и дочь духовная была. Так-то Бог строит своя люди?» (12). (Обратим внимание на то, что здесь из перечисления нескольких эпизодов, разделенных, на самом деле, четырьмя весьма насыщенными годами жизни протопопа, возникает рассказ о чудесном обращении целого семейства в «правую веру».)

Еще более удивительная метаморфоза происходит с одним из протопоповых «начальников»: «ин началник на мя рассвирепев, приехав с людьми ко двору моему, стрелял ис луков и ис пищалей с приступом. А я в то время, запершися, молился Владыке: "Господи, укроти ево и примири, ими же веси судбами!" ⟨...⟩ Таже в нощь ту прибежали от него, зовут мя к нему со слезами...» (165–166). Та же, в общих чертах, цепь событий (ссора — покаяние — примирение) происходит между Аввакумом и келарем Пафнутьева Боровского монастыря Никодимом: «Келарь сперва до меня был добр... а в другой привоз ожесточал» (200). Причина ссоры на сей раз скрыта в бесовском зелье — табаке (по словам протопопа, конфискованном у газского митрополита), к которому в числе прочих якобы «приложился» и несчастный келарь, а раскаяние приходит благодаря неожиданному недугу и чудесному видению, после чего следует, хотя на сей раз и не окончательное, исцеление (201). Тот же сюжет может быть дополнен и еще более неожиданными поступками героев: влиянием «дьявольского навета» объяснено необычное поведение невестки Пашкова Евдокеи Кирилловны, бывшей до того, по словам протопопа, примерной христианкой и его покровительницей: «Кормилица моя была бояроня та... а и с нею диявол ссорил сице: сын у нея был Симеон... ⟨...⟩ Смалодушничав, она

по людской съсоре осердяся на меня, послала робя х колдуну-мужику. Я, сведав, осердился на нея, и межь нами пря велика стала бысть. В зазор пришла... а Бог пущщи угнетает. Ребеночек на кончину пришел. ⟨...⟩ Вижю, яко ожесточил диявол сердце ея, припал ко Владыке, чтобы образумил ея» (112). Все происшествие заканчивается покаянием боярыни, примирением и Божественным чудом – исцелением младенца (113). Иногда, подчиняя героев воле свыше, протопоп даже заставляет их совершать поступки, противоречащие их собственным душевным влечениям, как это происходит, например, с царем Алексеем Михайловичем, навестившим Аввакума во время заточения в Николо-Угрешском монастыре: «...царь приходил... да подумал, подумал, да и не вошел... кажется и жаль ему меня, да видит Богу уш-то надобно так» (199). Жизнь же некоторых, особо несчастных, аввакумовских знакомцев и вовсе напоминает поле непрекращающейся битвы, в которой две противоборствующие силы попеременно кидают человека от одной крайности к другой, не оставляя его в покое ни на минуту: «была девица у меня Анною звали... зело правилне и богоугодно жила. Позавиде диявол добротетели ея, наведе ей печаль о Елизаре, первом хозяине ея... Благохитрый же Бог, наказуя ея, попустил беса на нея... диявол опять зделал по своему: пошла за Елизара замуж. Егда услышала, что я еду назад, отпросясь у мужа, постриглась за месяц до меня. ...Пришла ко мне и робятишек положила пред меня, кающися, плачет и рыдает» (224–226).

Мы видим, таким образом, что характеристика того или иного персонажа в сочинениях протопопа не зависит исключительно от места последнего в религиозной полемике второй половины XVII века. Авторской оценке и истолкованию подлежит каждый отдельный поступок того или иного лица, и, при ближайшем рассмотрении, отношение автора даже к самым верным сподвижникам, которых он иногда собирательно называет «Кораблем Христовым» (807), «людьми Божьими» (51) или «Христовыми» (258), оказывается тем не менее сложным и переменчивым.

Глава 2.
Контексты и параллели

Приведенные выше наблюдения свидетельствуют о том, что изображения разных групп отрицательных персонажей обладают в творчестве протопопа Аввакума некоторыми общими чертами. В частности, для их описания автором использован целый ряд общих мотивов и понятий – «телесной толстоты», «внешней мудрости»; многочисленные иноземцы, никониане, равно как и сторонники различных идей внутри самого старообрядчества, согласно представлениям протопопа, одинаково тяготеют более к телесному, нежели к духовному (они, в частности, неспособны к восприятию абстрактных понятий и правильному толкованию Священного Писания, зато с готовностью погружаются в разнообразные мирские заботы или светскую жизнь, занятия диалектикой, риторикой, астрологией, философией). Все они в той или иной степени отличаются «неблагообразным житием», а также непомерно горды, хитры, коварны («льстивы») и жестоки. Все отрицательные персонажи аввакумовского творчества так или иначе связаны с деяниями темных сил.

Создается впечатление, что, описывая в своих произведениях собственных идейных противников, Аввакум ориентируется не только и не столько на окружающую действительность, но на некий «готовый» собирательный образ отрицательного персонажа («еретика», «грешника»), уже существующий в его сознании. Именно этим отождествлением объясняются многочисленные допущенные автором неточности и его местами весьма субъективная трактовка некоторых событий второй половины XVII века – похоже, что автор и не пытается точно отобразить окружающую действительность, гораздо важнее для него – найти подтверждение неким заранее сложившимся стереотипам. Очевидно, руководствуясь прежде всего собственными образными представлениями, порою во многом весьма несходными с теми сведениями, что протопоп мог почерпнуть непосредственно из многочисленных в XVII веке полемических сочинений, Аввакум создает и свои субъективно-авторские представления об иноземцах.

Возникает вопрос о том, что могло послужить источником обнаруженных нами стереотипных представлений протопопа об отрицательных персонажах. Представляется вероятным, что он позаимствовал ряд отмеченных выше представлений из популярных в его время произведений церковной книжности. Ранее мы уже время от времени указывали на возможные источники аввакумовских характеристик. Излагаемые далее сопоставления несколько дополнят наблюдения, уже приведенные выше, но прежде скажем несколько слов о характере аввакумовских заимствований.

На наш взгляд то, как протопоп использует в своем творчестве материал, почерпнутый им в сочинениях других авторов, является весьма показательным для изучения особенностей аввакумовского мировосприятия и творчества. Например, обращает на себя внимание тот факт, что, пытаясь в своих спорах с дьяконом Федором истолковать те или иные религиозные догматы, Аввакум часто использует в качестве основы для своих рассуждений не только ожидаемые в подобной ситуации труды отцов Церкви и входившие в многочисленные печатные сборники тексты Правил церковных Соборов, но прежде всего акафисты и другие хорошо знакомые ему богослужебные песнопения (которые, по природе своей, в большинстве случаев являются результатом более позднего образного осмысления сущности различных явлений или праздников и в качестве пособия для изучения догматов отнюдь не всегда пригодны). Таким образом, мы можем, как нам кажется, говорить об особом тяготении Аввакума (все-таки знакомого, по наблюдениям исследователей, с различными догматико-богословскими трудами) к сочинениям, насыщенным яркой наглядной образностью, в первую очередь воспринимаемой протопопом в чужом, сложном для его понимания тексте.

В творчестве Аввакума практически не нашли отражения аргументы из современных ему антилатинских полемических сочинений. Так, знаменитая «Кириллова книга» упоминается им не столько в ходе обсуждения формы крестного знамения (236), сколько в связи с содержащимся в ней стихотворным (!) предисловием Михаила Рогова [Демкова 1965, 233], что также, на наш взгляд, свидетельствует об особой «литературной» на-

правленности аввакумовских интересов. Говоря же о «латинянах», Аввакум явно предпочитает излагать собственные умозаключения, построенные по большей части именно на образных совпадениях.

Подобная особенность восприятия широко проявляется в протопоповых выписках из «Бесед» Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла, найденных и опубликованных в свое время И. М. Кудрявцевым. В частности, по поводу следующего фрагмента: «Любомудрствуй в зрении, възыйди к сущым на небеси... Видел еси, како легчайший, како густейший и светлейший есть воздух» [Кудрявцев 1972, 205], содержание которого русский автор, очевидно, не вполне понял, он делает следующую заметку: «Духовно наше тело в воскресении будет, яко легчайше и тончайше, мощно и по воздуху ездити» [Кудрявцев 1972, 193], превращая, таким образом, туманное для него рассуждение в простое описание полета[46]. Имеющее ту же природу тяготение к отдельным емким фразам просматривается и в приводимых ниже реминисценциях из сочинений некоторых других авторов, встречающихся в трудах протопопа. Особенности их употребления в аввакумовских «писаниях» указывают на то, что встреченные где-либо отдельные яркие образы и выражения продолжали жить в сознании автора независимо от своих источников, — подчас они встречаются в его творчестве в виде неожиданных перифразов, совершенно потерявших связь с предметом, по поводу которого привлекалось то или иное сочинение, а иногда — и с контекстом, в котором они когда-то существовали.

О брани, итальянских гуманистах, «документах эпохи» и «литературных близнецах» (протопоп Аввакум и Иоанн Вишенский)

Порою, читая гневные аввакумовские описания никониан или латинян, понимаешь, что протопоп отнюдь не всегда бывал беспристрастен и справедлив к своим оппонентам. Более того, похоже, что, вовсю расписывая жуткую — в стиле русских преданий о папе Формосе — смерть вполне здравствующих к тому времени церковных иерархов (речь о которой шла выше) или выдвигая против некоторых из них столь резкие обвинения,

что современные издатели до сих пор планомерно исключают Вторую челобитную Аввакума царю Алексею Михайловичу из широко доступных хрестоматий, «огнепальный» борец с церковными новизнами порою, очень далеко уходя от предмета споров, не чуждался элементарных сплетен. Протопоп, как известно, споривший со своими оппонентами до потери голоса, по-видимому, усвоил такой имевший хождение на Руси XVII века стиль полемики, когда обсуждение даже самых высоких догматических вопросов без особого промедления переводилось на личности споривших, заканчиваясь при этом самой низменной и безосновательной бранью. Ничего не подозревавший Аввакум оказался в данном случае прямым продолжателем традиций итальянских гуманистов предшествовавшего столетия, введших в публичные дискуссии по литературным и богословским вопросам такой обычай, когда на оппонента внезапно выливался поток самых низменных ругательств и грубых выходок, «рассчитанных не на то, чтобы переубедить противника, адресуясь к его разуму, а на то, чтобы его оглушить... унизить его в глазах приверженцев или невежественных и доверчивых читателей и таким способом подготовить себе легкую победу» [Перетц 1929, 56]. Согласно наблюдениям В. Н. Перетца, зародившись в Италии, такой способ ведения споров мог проникнуть на Русь через польскую и украинскую литературы XVI – начала XVII века. По мысли исследователя, он становился известен всюду, где обосновывались «питомцы Киевской академии, воспитывавшиеся на образцах иезуитской полемики» [Перетц 1929, 71][47]. Более того, по мере продвижения с запада на восток, отчасти под влиянием жизненных реалий, но в то же время – в продолжение своеобразной литературной традиции, – судя по всему, определился и тот круг обвинений, который противники считали возможным выдвинуть друг против друга, составился, так сказать, типичный портрет отрицательного персонажа полемических сочинений. Таким образом, попытки отыскать в аввакумовских портретах современников зерна достоверности, так называемые «документы эпохи», оказываются делом крайне неблагодарным – чистоту изображения в них безнадежно сбивает неумчивый огнепальный аввакумовский темперамент, же-

лание автора во что бы то ни стало преодолеть любые преграды на пути к тому, что он считал истиной.

Любопытно, что излагавший в своих сочинениях воззрения в духе «христианской демократии» протопоп имел в истории славянских литератур предшественника, о самом существовании которого едва ли подозревал. И, действительно, количество образных перекличек между аввакумовскими «писаниями» и трудами известного украинского полемиста конца XVI – начала XVII века Иоанна Вишенского способно буквально потрясти читателя. Правда, сходство отдельных идей и риторических приемов обоих авторов давно уже было замечено исследователями (см. [Карташев 1991, 273; Еремин 1953, 293–294; Робинсон 1971, 48]), однако же при ближайшем рассмотрении описанные протопопом российские никониане второй половины XVII века и украинские униаты конца XVI столетия из сочинений афонского монаха, разделенные в реальной жизни более чем полувековым историческим промежутком, бытом, религиозной и политической обстановкой и даже языком, все же выглядят своеобразными «литературными близнецами».

Например, неотъемлемой чертой портретов высшего малороссийского духовенства времен Брестской унии становится уже знакомая нам телесная обширность – в собирательных описаниях автор постоянно отмечает их «чрево сластолюбивое» [Вишенский 1955, 25], «утробу сытую» [Вишенский 1955, 34]; киевский митрополит Михаил Рогоза представляется ему как «в чреве ширший» [Вишенский 1955, 56], еще более подчеркивают «толстоту» униатов их парадные одеяния – длиннополые «широкие реверенды» (т. е. рясы. – *Д. М.*) [Вишенский 1955, 71]. Подобно российским никонианам сторонники унии не только «тучнятся», но и вообще относятся к своей плотской оболочке с чрезвычайной заботой: «кормят», «питают», «насыщают чрево» «роскошными снѣдьми», «кгласкают гортань» «смачнѣйшими кусы» и т. д. [Вишенский 1955, 55]. В тех же случаях, когда внимание Иоанна из Вишни обращается к внешнему виду украинских светских «властей», – перед нами появляются описания сложных по конструкции и порою довольно нелепых, но неизменно тешащих самолюбие своих обладателей франтовских нарядов, где пышные кудри никониан, вызывавшие столь

яростный гнев Аввакума, заменены, по понятным причинам, бритыми затылками: «выбрытвивши потылицю, магерку верх рога головного повѣсивши, косички или пѣрце верх магерки устроивши и делѣю на собѣ перепявши, плече одно выше от другого накокорѣчивши – яко полетети хотячи» [Вишенский 1955, 28].

От внешности всех означенных выше персонажей автор с легкостью переходит к описаниям их «сребро-полмисных трапез» [Вишенский 1955, 25], и по сравнению с возникающими под его пером длиннейшими рядами предметов – с упоминаниями обо всех этих «мисах, полмисках, приставках чорных и шарых, чирвоных и бѣлых юках и многих скляницах и келишках и винах мушкателах, малмазыях, алякантох, ревулах, медох и пивах розмаитых» [Вишенский 1955, 31] или со следующей раблезиански-причудливой характеристикой униата: «ты... еси кровоѣд, мясоѣд, волоѣд, скотоѣд, звероѣд, свиноѣд, куроѣд, гускоѣд, птахоѣд, сытоѣд, сластоѣд, маслоѣд, пирогоѣд... перцолюбец, шафранолюбец, кгвоздиколюбец, кминолюбец, цукролюбец... конфактолюбец» [Вишенский 1955, 38] – аввакумовские картины никонианских пиров выглядят слабыми ученическими подражаниями.

Иоанн Вишенский, о биографии которого известно сравнительно немного, вообще раскрывается в своих сочинениях как человек, обстоятельно знакомый с тонкостями великосветского быта, а потому чрезвычайно красочными и конкретными выглядят у него описания многочисленных суетных забот украинских вельмож и, в частности, их увлечения псовой охотой, сопровождающиеся перечислением самых разнообразных собачьих пород: «яко зе псы братство принявши, с хорты, с окчары, выжлы и другими кундысы, о них же пильность и старане чинячии, абы им боки полны, хребты ровны и гладки были» [Вишенский 1955, 31]. Напомним, что излюбленным развлечением российского царя Алексея Михайловича была другая охота – соколиная, однако в поле зрения Аввакума эта сторона царской жизни почти не попала, кроме того, свои основными оппонентами в спорах о церковной реформе протопоп, очевидно, видел в первую очередь духовные «власти». И все же в зарисовках Иоанна Вишенского из жизни малороссийской

знати можно найти любопытнейший матераил для наших сопоставлений. Дело в том, что вслед за упомянутым выше перечнем собак столь же подробному предметно-риторическому разбору подвергаются разновидности лошадей — «бадавѣи», «волохи», «дрыкганты», «ступаки», «единоходники» — и, что особенно интересно для нас, — самые разнообразные средства передвижения — «колыскы», «лектыки», «брожки», «карыты» [Вишенский 1955, 31], играющие весьма важную роль в жизни своих обладателей. Так, униатские епископы, по мысли сочинителя, передвигаются с места на место не иначе как «на колысках, якбы и дома сѣдячи» [Вишенский 1955, 54]. Более того, представление это оказывается настолько устойчивым, что даже евангельские первосвященники Анна и Каиафа сатирически изображаются здесь как «колышучиеся на легтыхах» [Вишенский 1955, 73]. Мы видим, таким образом, что аввакумовские описания никонианских парадных выездов, имеющие, на первый взгляд, все признаки простых зарисовок с натуры, в то же время опираются на серьезную литературную традицию[48].

Продолжая начатое нами сопоставление, отметим, что кажущиеся столь грузными и тяжелыми на подъем униатские епископы, подобно никонианам, становятся чрезвычайно подвижными, лишь только речь заходит об упрочении их новозавоеванных позиций — так о признавшем унию московском митрополите Исидоре Иоанн Вишенский говорит, что тот «до Рима бегал» [Вишенский 1955, 59], — или умножении приобретенного вместе с саном богатства: «того ради и бискупства ся докопали, яко да сокровище болшее имѣней, маетность, скарбов пѣняжных и прибытков в церкви Божой знайдете, слуг личбою двояко и трояко, нежели пѣрво мѣли умножаете» [Вишенский 1955, 55]. Неотъемлемой чертой характера украинских «рымлян» является, по мнению полемиста, желание руководить — «връхкогонити» [Вишенский 1955, 20] — тогда как никонианские «власти» Аввакума «вси начальствуют и действуют» (321).

С российскими никонианами униатов роднит и необыкновенная жестокость, доходящая чуть ли не до собственноручного чинения ими расправ: «не ваши милости ли больных еси сами биете, мучите и убиваете? ...ксенже бискупе Луцкий, колко еси за своего священства живых мертво к Богу послал, одных се-

каною, других водотопленою, третих огнепалною смертию от сея жизни изгнал» [Вишенский 1955, 54]. (Далее в сочинении монаха из Вишни следует поименное перечисление людей, якобы убитых Луцким епископом, до чрезвычайности напоминающее перечень расправ, творимых никонианами в сочинениях Аввакума.)

Подобно жизни никониан, времяпрепровождение высшего украинского общества в сочинениях Иоанна Вишенского оказывается заполненным разнообразными утехами и смехотворством – «шкуртами» и «блазнами» [Вишенский 1955, 30], а также музыкой в исполнении целых оркестров из «трубачей», «сурмачей», «пищалников», «шамайников», «органистов», «рекгамистов», «инструментистов» и «бубенистов» [Вишенский 1955, 36] и театром.

Было бы по меньшей мере наивно отрицать появление в России второй половины XVII века официального театра, довольно быстро ставшего излюбленным развлечением московских государей, однако похоже, что в аввакумовское творчество обвинения оппонентов в чрезмерном увлечении «комедиями» проникают в том числе и из «арсенала» южнорусских полемистов[49] Интересно, что самый повод авторского недовольства выглядит здесь несколько иначе – ведь для «латинян» Иоанна Вишенского театральные пьесы – это, прежде всего, сочинения античных авторов «машкарников» и «комидийников», которых суровый монах помещает в один ряд с «Аристотелями», «Платонами» и другими «тым подобными» «поганскими учителями» [Вишенский 1955, 46]; причем с творениями всех этих языческих авторов униаты знакомятся не просто так, а для изучения пресловутой латыни. В незнании латинского текста Библии сторонники унии якобы обвиняли православных: «въскачют глаголюще: не знаешь ничтоже; или где ся сей учил? полатине не знает, простое евангелие четет, комедии и машкар и езуитских колеумах не учив – мнят яко в поганских комедиях разум христов водворяется» [Вишенский 1955, 100]. (Аввакум, как помним, находит своим упрекам в адрес увлекавшихся театром никониан несколько иное обоснование, усматривая проявление никонианской гордости непосредственно в «действе с архангелом».) Действительно, в отличие от противостояния

участников русской церковной реформы, во времена которого массовое проникновение на Русь людей, знавших иностранные языки – греческий и латынь, – практически только начиналось, религиозный конфликт на Украине, большая часть участников которого, правда, благополучно окончила различные европейские «колеумы» и университеты или же – подобно князю Курбскому – не менее успешно занималась самообразованием, тем не менее имел и весьма отчетливый «лингвистический» аспект. Поэтому вполне закономерным выглядит появление на первых же страницах «Книжки» Иоанна Вишенского рассуждения, очевидно, послужившего одним из образцов для знаменитой аввакумовской «Похвалы русскому языку»: «Да знайте, як Словенский язык пред Богом честнейший есть от Еллинского и Латинского». «Словенский язык есть плодоноснѣиший от всѣх языков и Богу любимийший: понеже без поганских хитростей и руководств, се же есть кграматик, риторик, диалектик и прочих их коварств тщеславных, Диавола вмѣстных простым прилѣжным читанием, без всякого ухищрения к Богу приводит, простоту и смирение будует и Духа святого подъемлет» [Вишенский 1955, 23].

Отрицательные персонажи сочинений Иоанна Вишенского имеют немало и других сходных черт с аввакумовскими никонианами. Так, автор неоднократно рассуждает о крайней бездуховности своих противников, он пишет, обращаясь к униату: «ты увесь тело» [Вишенский 1955, 40], и даже именует их пышные телеса «трупами» [Вишенский 1955, 54]. Униатские церковные службы, вообще все привнесенные нововведения нередко изображаются им как «игры» и «игрушки» [Вишенский 1955, 41, 59] Тщательно изучившие «празднословицу велерѣчную, еже есть рыторычку» [Вишенский 1955, 125], сторонники унии оказываются весьма склонны к демонстрации своего красноречия, и в их «речницкой мудрости» [Вишенский 1955, 59] несложно узнать «красные словесы» никониан.

Вообще весьма нелестно высказываясь в адрес «хитростей и художеств граматычных, диалектичных, риторичных и философских» [Вишенский 1955, 123], Иоанн Вишенский (1955) использует для обозначения униатской образованности самые разные выражения, называя ее то «земным помыслом»

[Вишенский 1955, 123], то «внѣшним учением» [Вишенский 1955, 124], то «латинской» [Вишенский 1955, 23], «светской и мирской премудростью» [Вишенский 1955], однако все они вполне соответствуют понятию «внешняя мудрость», которое чаще всего употреблял Аввакум. Будучи столь разносторонне образованными, униаты, подобно российским никонианам, остаются сущими детьми в вопросах духовных [Вишенский 1955, 38, 40]. Вообще никто из изображенных украинским полемистом церковных иерархов не прошел, по мнению автора, необходимую школу иноческого жития, «понеже дѣрами през ограды...в церковь Христову (а не слѣдом законным) удрали есте и началствуете» [Вишенский 1955, 62]. По всей видимости, автор недвусмысленно намекает здесь на существовавшую в Малороссии второй половины XVI – начала XVII века практику купли-продажи архиерейских кафедр, но на память сами собой приходят аввакумовские рассуждения о митрополите Павле Крутицком: «не живал духовно, блинами все торговал да оладьями» (304). Значительным различием между двумя группами отрицательных персонажей можно признать лишь то, что, в отличие от своих российских «собратьев», сторонники Брестской унии оказываются всецело и вполне профессионально заняты сутяжничеством: их ум погружен, по мнению автора, «в статутах, конституциах, правах, практиках, сварах, прехитренях» [Вишенский 1955, 31] – протопоповы никониане подобного увлечения судебной деятельностью, разумеется, не знали.

Всем признавшим наличие в творчестве двух писателей столь значительных, а потому едва ли случайных совпадений остается решить лишь одну небольшую проблему: совершенно неясно, как именно представления и образы из сочинений Иоанна Вишенского стали известны предстоятелю русского старообрядчества. Несмотря на то что, по наблюдениям И. П. Еремина, сочинения афонского монаха «в свое время охотно читались и переписывались в среде раскольников-старообрядцев» [Еремин 1953, 293], ни в одном из аввакумовских сочинений имя украинского полемиста не упоминается, а колоритный язык творений Вишенского с большим количеством украинизмов и полонизмов, хотя бы и приспособленный для понимания русского читателя многочисленными писцами [Еремин 1953,

292–293], практически исключает возможность прямых цитат. Другой исследователь, проводивший сопоставительный анализ творчества обоих писателей, – А. Н. Робинсон – также считал, что очевидное совпадение мнений Иоанна Вишенского и протопопа Аввакума по целому ряду вопросов в то же время не предполагает «прямого подражания второго писателя первому» [Робинсон 1971, 48]. Не стоит, правда, забывать и о том, что «Аввакум читал, по-видимому... литературу в большем объеме, чем сам указывал в своих сочинениях» [Демкова 1962, 338], а далеко не со всеми нашедший общий язык и у себя на родине бескомпромиссный борец за права малороссов Иоанн из Вишни едва ли и через полвека в России пользовался настолько значительным авторитетом, чтобы упоминать его имя в религиозных дискуссиях. Словом, было бы, конечно, безумно заманчиво заявить, что протопоп-де хорошо знал и ценил творчество украинского полемиста и, опираясь на некоторое существующее между двумя трудами структурное сходство, посчитать, что именно по образцу «Книжки» Иоанна Вишенского он создавал первое из крупных своих сочинений – «Книгу Бесед»[51]. Однако для этого, кроме самого факта знакомства российского писателя с наследием афонского монаха (причем в этом случае протопопу необходимо было бы ознакомиться с «Книжкой» Вишенского в полном объеме, тогда как, судя по дошедшим до нас спискам, на Руси были известны лишь первые пять ее глав [Еремин 1953, 292]), нам пришлось бы отыскать еще ряд солидных причин, заставивших Аввакума предпочесть для своего труда именно этот образец. Поэтому мы ограничим наши гипотетические построения относительно сочинений обоих авторов тем предположением, что, хотя сочинения Иоанна из Вишни вполне могли быть знакомы протопопу Аввакуму непосредственно или в пересказе кого-либо из деятелей раннего русского старообрядчества[52], в своих описаниях никониан российский автор, скорее всего, оказался простым продолжателем существовавшей к тому времени живой полемической традиции, о европейских истоках которой он едва ли и подозревал. Другая причина столь значительного сходства отрицательных персонажей в сочинениях юрьевецкого протопопа и монаха из Вишни кроется, по-видимому, в том, что оба автора черпали материал для своих

образных построений из во многом общего набора антилатинских полемических сочинений. Речь об этом – впереди.

Еретики? Латиняне? Униаты? Никониане! (Протопоп Аввакум и русские полемические сочинения XVII века)

Продолжая наш беглый обзор образных перекличек между сочинениями Аввакума и современной ему книжностью, отметим, что было бы слишком просто свести все аввакумовские резкие выпады против, в первую очередь, никониан к следованию своеобразному «стилю эпохи». Нам представляется, что доходящий порою до откровенного вымысла «огнепальный» протопоп все же должен был иметь под рукой какой-то солидный источник аргументов и вдохновения, и, соответственно, нарисованные им не слишком приглядные образы инициаторов и исполнителей церковной реформы опираются на некие бытовавшие в это время представления. Таким источником стала, судя по всему, обильная в XVII веке и уже отчасти затронутая нами антилатинская литература.

Надо ли говорить о том, что «латинский вопрос» принадлежал на Руси «бунташного» столетия к разряду особо болезненных. Собственно, уже древние Номоканоны предписывали восточным христианам (и отнюдь не только великороссам) особую осторожность в общении с еретиками, в число которых неизменно включались и «латиняне». Под страхом отлучения от церкви православным запрещалось не только входить в католические храмы, но и участвовать в совместных трапезах с иноверцами, принимать от них милостыню, мыться в бане, прибегать к услугам иноземных врачей [Булычев 1989, 48–49]. Позднее, во времена Ивана Грозного, к списку требований, регламентировавших проживание в России медленно, но неуклонно прибывавших в ней иностранцев, добавился запрет иметь слуг из числа природных россиян. И даже само место для Немецкой слободы – квартала, где в XVI веке обосновались многочисленные ганзейцы, переселенные в Москву из покоренного Новгорода, – было отведено за городской чертой [Валишевский 1990, 27] – подальше от православных храмов и коренных обитателей.

В начале XVII века, ознаменовавшегося событиями Смуты и польской интервенции, и без того весьма неприязненное отношение россиян к католикам еще более обострилось, и, как только страна начала понемногу приходить в себя, на свет появилось знаменитое «Соборное изложение патриарха Филарета», в котором прямо заявлялось о том, что «всех убо еретических вер по святым правилом святых отец свершенешии и лютешии есть латыняне папежницы, понеже всех древних еллинских, жидовских и агарянских веръ ереси проклятыя в закон свои прияша» [Требник 1639, 400 об. – 401].

В конце 30 – начале 40-х годов потерявшее было актуальность противостояние возобновилось вновь в связи с делом датского королевича Вальдемара, долженствовавшего, как предполагалось, унаследовать российский престол путем династического брака с царевной Ириной Михайловной. Подобные планы, лелеемые Михаилом Федоровичем, однако же вызвали быстрое возникновение при дворе «проправославной» оппозиции, а обилию антилатинских аргументов, поднятых на свет ее участниками, отнюдь не мешало то, что граф Вальдемар был, собственно, протестантом.

По замечанию А. А. Булычева, «отличительной особенностью этой полемики явился ее скрытый характер. Действительно, вначале справщики включили "антиеретические" тексты в мирской и иноческий требники – книги сугубо литургического назначения, никак не предназначенные для богословских дискуссий (в "Мирском потребнике" 1639 года было помещено, в частности, "Соборное изложение патриарха Филарета" 1620 года. – *Д. М.*), затем они использовали в тех же целях сборник уставного чтения – "Маргарит" Иоанна Златоуста» [Булычев 1989, 59–60]. Таким образом, антилатинские сочинения оказались «в имманентной форме» включенными в состав именно тех изданий, которыми по долгу службы просто обязан был пользоваться молодой священник Аввакум.

В сороковые годы XVII века, с появлением в свет сначала «Кирилловой книги» (1644), а затем и «Книги о вере» (1648), антилатинская направленность изданий Печатного двора уже ни для кого не составляла тайны. Более того, благодаря им к услугам московских противников европеизации оказалась весь-

ма солидная, более чем двухвековая подборка соответствующих сочинений — от легендарной «Беседы Панагиота с Азимитом» и знаменитого «Слова на латыню» Максима Грека до западнорусского собрания «Посланий» патриарха Мелетия. Однако, посеяв во многом обусловленную политической и религиозной обстановкой в стране активную неприязнь к «латинянам», российские «власти» тем самым обеспечили себе весьма неожиданный «урожай» в виде старообрядческих антиреформенных выступлений. А. Н. Робинсон писал: «В Московской Руси никоновская реформа... воспринималась (в среде приверженцев церковного раскола. — *Д. М.*) как “римская ересь” ⟨...⟩ Ирония истории была такова, что те... книги, которые переводились, издавались и насаждались московским правительством и государственной церковью до никоновской реформы, неожиданно оказались после нее для писателей раскола обильным источником противоправительственных и противоцерковных идей» [Робинсон 1971, 35, 37]. Однако в своих подробнейших разборах разнообразных теорий, позаимствованных сторонниками древней обрядности из предшествующей московской книжности — будь то особенности толкования проблем языка и стиля или представления о грядущем наступлении конца времен, — исследователи, похоже, совершенно выпустили из виду следующее: антилатинские выпады, содержащиеся в сочинениях первой половины XVII века, оказываются во многом сходными с набором аввакумовских претензий к никонианам. Мы не говорим сейчас об аргументах богослужебно-догматического характера, хотя очевидно, что многие церковные нововведения, в частности, манеру пения, форму креста или количество просфор, на которых служится литургия, Аввакум считал заимствованными на католическом Западе, но подобные разборы — удел специалистов. Речь о другом: изображенные протопопом никониане в своем облике и проявлениях оказываются весьма похожими на те образы латинян, которые столь тщательно разрабатывала дореформенная литература.

Так, похоже, что именно из представлений о никонианском «латинстве» в значительной степени выросло отношение Аввакума к «новолюбцам» как еретикам. Несравнимо более категоричная полемическая литература XVII века вообще не

знает привычных для нас теперь рассуждений об «основных мировых» и «традиционных» религиях, а потому составители, например, «Мирского потребника» 1639 года без колебаний поместили чин выкрещивания католиков в раздел «Крещение от ересей приходящим». Здесь же находим и многочисленные рассуждения о том, что «латыни еретичествующе прелагают» церковные обряды [Требник 1639, л. 437 об.], или «еретичество латыньское их крещение» [Требник 1639, л. 440]. В конце концов, утверждение Аввакума о том, что никонианская вера «зла суть и злейше всех суть древле бывших еретик» (311), оказывается весьма близким той оценке западного христианства патриархом Филаретом, что уже приводилась нами выше.

Еще одним «общим местом» древнерусских, да и вообще восточнохристианских, полемических сочинений являются рассуждения о чрезвычайной вольности нравов католического духовенства (связанные, как правило, с рассказами об установлении целибата). Основание подобной традиции на Руси было положено еще в XI веке Феодосием Печерским – автором «Слова о вере христианской и латинской», – однако и в книжности XVII столетия подобных рассуждений можно отыскать более чем достаточно – упомянем лишь приведенный в «Мирском потребнике» рассказ о некоем «Мантане еретике», который «име две блудницы и законы брачные повеле разоряти» [Требник 1639, л. 406 об.], или следующую непосредственно за ним общую характеристику католического духовенства: «попы их будто для чистоты неженатия... блудницы держат, и с ними таино блуд творят, и в сем греха себе не ставят» [Требник 1639, л. 408 об.]. Когда же от такого рода рассказов о латинянах мы переходим к протопоповым гневным характеристикам бесчинствующих никониан, возникает вопрос о степени зависимости автора от литературной традиции. И действительно, не имел ли в виду Аввакум, считающий своим долгом незамедлительно довести до слуха Алексея Михайловича все полученные им «точнейшие сведения» о жизни прибывших в Москву греков и порою дававший себе слишком много воли в рассказах о соотечественниках, в общем, следующего: хотя безбрачие и не стало нормой жизни московских «латинян» – никониан (большинство из которых и без того принадлежало к высшему – монашествующему – ду-

ховенству), все остальные «еретические обычаи» были ими соблюдены и поддержаны.

К числу подобных «традиционных увлечений» относятся, вероятнее всего, и никонианские занятия астрологией. Создается интересная ситуация: если исследователь, читающий, например, «Послание о фортуне» Максима Грека, сразу же столкнется и с упоминанием Николая Булева — весьма неординарной личности при московском дворе, упомянутом, кстати, и в сочинениях Аввакума (284), то собственно протопоповы рассуждения о никонианских «алманашниках и зодийщиках» оказываются, в известной степени, общими и безадресными. В то же время в общей полемике этого периода наблюдается своеобразный подъем «антиастрологических» настроений. Соответствующий пассаж находим, например, все в том же «Мирском потребнике»: «А римляне и иные многия еретики солнца и луны и прочих планит движания волхвованием разсуждают, и под ними сказуют строитися человеческому рожению и смерти. Избытие времен и лет, поневолею и по днуждею быти написуют... И во всем согласуются и творят равну ересь, якоже и манихеи, о звездном движании волхвующе» [Требник 1639, л. 409 об.]. Такой интерес полемистов к «звездной» тематике объяснялся вполне конкретными историческими обстоятельствами: в 1582 году появилась на свет знаменитая булла папы Григория XIII о переходе на новый календарь, а еще несколько лет спустя часть малороссийского духовенства, поддержавшая Брестскую унию, начала попытки ввести в богослужебную практику католическую пасхалию. Одним из первых откликнулся на это событие Александрийский патриарх Мелетий, который в своем третьем послании князю Острожскому, в частности, писал: «Обновиша всего пасхалиа исправление, паки нам неодинакость приносят. Не ведяще якоже есть, яко по техъ сот летех испадует их сие исправление; и паки нужда будет астронома астрономствовати, иная чаровствы приобретающим себе исправления, тым же нуждам подлежащая...» [Послания 1598, б. паг.]. Полвека спустя сведения о латинских календарных новшествах появились и в изданиях Московского Печатного двора («и Пасху превратиша же.... и многажды с жиды Пасха их сходится» [Требник 1639, л. 408 об.]), куда кроме астрономических выкладок вполне на-

учного характера (см. «Слово о пременении праздника Пасхи» в составе «Кирилловой книги») вошли также разнообразные оценочные высказывания («Но того никако же во святом Писании показати не могут, разве своими суемудрыми умыслами, по прелести звездочетней, не от Бога халдеом и египтяномъ откровенней, но от самыхъ злыхъ и человеконенавистныхъ бесовъ, на погибель верующим имъ» [Кириллова книга 1644, л. 342]), к коим так тяготел протопоп Аввакум.

Вообще же интересы и увлечения протопоповых никониан кажутся во многом словно бы списанными именно с помещенного в «Мирском потребнике» чина отречения от ересей – ведь помимо увлечения волхвованием, якобы присущего всем латинянам («Проклинаю вся богопротивные их коби, навыкших всякому волхвованию и обаянию и ворожбам, и глумным позором, и баснем, и чародеянию, иже теми обещаваются и пакостити и ползовати человеки» [Требник 1639, л. 445]), и лютеранской астрологии («проклинаю прелесть их, иже зрят в бег небесныи» ([Требник 1639, л. 446]) – мы найдем здесь еще много знакомого.

Так, например, католические предстоятели оказываются, по мнению московских справщиков, не только облаченными в пышные одеяния, но и весьма заботящимися о своем внешнем виде: «презвитери их и епископи их святительския ризы не от волны строят, но червлеными и червчатыми нитьми ткущее облачаются многоразлично упещрены сия сотворяюще» [Требник 1639, л. 425]. И пускай перед нами аргумент, заимствованный составителями Требника из далекой древности, – «червчаты ризы» папы Евгения IV упоминал еще Симеон Суздальский в своей «Повести о восьмом Флорентийском соборе» [Малинин 1901, 103], да и российские «церковные власти» XVII века едва ли облачались в полном соответствии с установленными некогда традициями – только в шерсть, – для нас важно, что представление о своеобразном католическом франтовстве, пережив века, не потеряло актуальности и во времена Аввакума.

Здесь же находим и упоминание о многочисленных музыкальных инструментах, якобы допущенных в католические храмы («проклинаю повелевающих и творящих игры в церквах трубными гласы и органы, и тимпаны, и прочими глумы, ревну-

ющих многим жидовским обычаем») [Требник 1639, л. 438 об.], очевидно, переосмысленное русским книжником в никонианское увлечение музыкой вообще. Упоминается в «Потребнике» и католическое «странно некако благословение пятью персты» [Требник 1639, л. 440], как известно, ставшее предметом многочисленных протопоповых высказываний. Более того, кажется, что даже грубо-гротесковое препирательство Аввакума с никонианами о месте служения литургии («Чему быть! И в заходе на столчаке разстели литон, да и обедню пой, а свиньи ядше г...нате, слушают!» (368)) уходит своми корнями в антилатинские выпады «Мирского потребника» («Обедню литоргисают идеже хотят в домох некоих, в простых храмех, на обычных столех, а не во святых божиих церквах, такоже и на поле литоргисают, и где прилучится им» [Требник 1639, л. 438]).

Немало черт для портретов отрицательных персонажей своих сочинений Аввакум мог позаимствовать и из антигреческих сочинений XVII века, например из «Прений с греками о вере» Арсения Суханова, – по крайней мере, именно на этого автора окончательно разуверившийся в праведности христиан покоренной Византии протопоп ссылается в своей Пятой челобитной царю Алексею Михайловичу: «А о греческих властех и вере их нынешной сам ты посылал прежде испытовати у них догматов Арьсения Суханова, и ведаешь, что у них иссяче благочестие» (760). Однако и в трудах старца Арсения мы найдем уже хорошо знакомый нам «никонианский список» отрицательных черт. Согласно описаниям этого автора, греки горды («вы греки разгордестеся над многими и называетеся всемъ источникомъ в вере ⟨...⟩ будучи... у темной власти под началомъ, и пустою гордостию называетесь всемъ источникомъ [Христианское чтение1883, 717][54]); они жестоки и творят расправы над своими противниками («и греки де на того старца распыхались яростию велью и хотели его сжечь с книгами и на милость положили, что его не сожгли, а всяким жестоким смирением смиряли и безчестили» [Христианское чтение1883, 695]); греки «ненавидят» сербов, ведущих службы по славянским книгам [Христианское чтение 1883, 695]), подобно никонианам и «латинянам», им хочется «начальствовать» («а им де хочетца, чтоб все оне у нас владычествовали» [Христианское

чтение 1883, 696]). Нет у греков, по мнению российского посланника, и своей науки: «и книг своих и науки у себя не имеют, но от немец приимают» [Христианское чтение 1883, 699], а их немногочисленные выученные на Западе «даскалы» во время диспутов стремятся не найти правду, но окончательно запрятать ее во многих «красных словесах»: «люди науки высокой, говорить с ними не умею о правде, понеже у них такова наука: тщатся оне неистину сыскать, но только бы перетягать и многословием своим истину замять... и наука у них такова иезуитская» [Христианское чтение 1883, 702]. Правда, и таких «высокоумных» оппонентов Арсению однажды во время прений удается поставить в тупик – возникает сцена, весьма напоминающая аввакумовское описание Собора 1667 года, когда посрамленные протопоповыми аргументами «патриархи задумались» (59): «И на тех словах патриархъ и все замолчали и мало посидев, восстав из-за трапезы, пошли кручиноваты что хотели оправдатися святыми книгами, да нигде не сыскали, и то им стало за великий стыд» [Христианское чтение 1883, 700].

Таким образом, сходство между изображенными в сочинениях Аввакума сторонниками новой церковной обрядности и представлениями о различных иноземцах, содержащимися в полемических сочинениях первой половины XVII века, кажется нам очевидным. Любопытно при этом, что многие черты, приписываемые иноверцам согласно полемической традиции, протопоп не упоминает в собственных описаниях «латинян» и «еллинов», очевидно, не желая повторять уже известного. И в то же время он охотно использует многие аргументы, почерпнутые из антилатинских и антигреческих сочинений, именно против никониан, возможно, желая тем самым «открыть глаза» своей пастве на «подлинный смысл» происходящей реформы.

Протопоп Аввакум и апостол Павел
(Несколько слов о генезисе аввакумовского «Жития»)

Говорить о значительном влиянии трудов апостола Павла на аввакумовское творчество, сознательном подражании протопопа этому апостолу и т. д. стало уже традицией среди исследователей. В разные годы об этом писали Н. Ф. Каптерев

[Каптерев 1913, 328], В. П. Адрианова-Перетц [ИРЛ 1941, 299], Н. С. Демкова [Демкова 1965, 219], а в последние годы – А. И. Клибанов [Клибанов 1992; 1994], П. Хант [Хант 1992], Н. С. Герасимова [Герасимова 1993, 56–64], Л. А. Мишина [Мишина 1996, 10–12] и Н. Ю. Бубнов [Бубнов 2001]. Однако несмотря на это, сколько-нибудь цельного обзора аввакумовских заимствований из сочинений апостола Павла до сих пор не существует, а наиболее информативным источником по данному вопросу, с литературоведческой точки зрения, в настоящее время является специальная глава из книги Н. М. Герасимовой, где, однако, последовательно прослежены лишь корреляции между посланиями ап. Павла и фрагментом «Жития», посвященного участию Аввакума в работе Московского церковного собора [Герасимова 1993, 56–64].

Между тем очевидно, что Аввакум обращался к текстам апостола Павла не только в поисках духовного наставления или темы для очередной проповеди, но знал их наизусть и очень часто использовал в своих сочинениях, порой в виде перифразов или достаточно вольных толкований. В качестве примера последнего можно привести начало аввакумовского рассказа о событиях Ферраро-Флорентийского собора: «И от тогда ⟨т. е. со времен правления папессы Иоанны. – *Д. М.*⟩ в церкве их слабость бысть велия... И егда *умножися грех, ту преизбыточествова благодать*. При Евгении папе Римстем, подвижеся род християнский... изгнаша еретика папу Евгения...» (273–274). Выделенное выражение является точной цитатой из Послания апостола Павла к Римлянам [Библия, л. 27 об. (пятый счет); Рим. 5: 20] Причем, приводя ее, протопоп не просто заимствует отдельную фразу, но переносит на историю латинства конкретную ситуацию, описанную апостолом: излияние благодати – приход Христа к иудеям, хранителями религиозных традиций которых стали к тому времени фарисеи и книжники, здесь, очевидно, уподобляется внезапному избранию (согласно авторской версии) «народного» и праведного папы Феликса «развратившимся» латинством.

К подобного рода заимствованиям из сочинений апостола русский автор нередко прибегает, повествуя и о разнообразных перипетиях собственной жизни. При этом предметом его вни-

мания становятся подчас настолько короткие фразы, что они звучат в его устах как некие присловья, в которых сложно даже заподозрить библейскую цитату. Так, вспоминая о своем появлении в Москве после сибирской ссылки, протопоп рассказывает: «Давали мне место, где бы я захотел, и в духовники звали, чтоб я соединился с ними в вере; аз же вся сия яко уметы вменил, да Христа приобрящу» (45)[57], явно проводя при этом параллель между собой и Павлом, отказавшимся ради своей миссии от тех преимуществ, которые давало ему знатное происхождение и прошлая служба: «Его же ради всех отщетихся, и мню вся уметы быти, да Христа приобрящу» [Библия, л. 48 об. (пятый счет.); Фил. 3: 7–8]. (Часть этого же изречения протопоп многократно использовал и для описания бывшего учеником Павла Дионисия Ареопагита, которому после принятия христианства стала ясна суетность собственных астрологических познаний (3, 84, 156).)

Об особой погруженности Аввакума в текст Павловых посланий свидетельствует и его описание происшествия на Иртыше: ведь авторскому повествованию о том, как находчивая Марковна «лицемеритца» с женами сибирских «иноземцев» (44), также можно найти аналогию в библейском тексте, где о сопровождавших апостола Петра сказано: «И лицемеришася с ним и прочии иудеи» [Библия, л. 43 об. (пятый счет); Гал. 2: 13]. Здесь снова оказывается заимствованной целая ситуация: ведь Аввакум, хоть и обнимается с сибиряками с некоторой долей притворства — «что с чернцами» (44), внешне все же выглядит в этой ситуации скорее единомышленником туземцев, нежели русским, чьих собратьев по вере аборигены перебили незадолго перед тем на Оби. Поведение Аввакума и его супруги, таким образом, оказывается уподоблено действиям апостола Петра, который, находясь в Антиохии, начал было придерживаться языческих обычаев (Гал. 2: 12–14).

Впрочем, то, что Аввакум зачастую проецирует на себя поведение и поступки апостола Павла, уже не раз было отмечено исследователями: о сходстве образа автора в аввакумовских сочинениях с Павлом писали П. Хант [Хант, 1992, 42] и Н. М. Герасимова 1993 [Герасимова 1993, 60, 62], а Н. Ф. Каптерев утверждал, что «Аввакум... свои послания к раз-

ным лицам приравнивал, видимо, к посланиям ап. Павла, которому он старается подражать» [Каптерев 1913, 328].

И действительно, весьма часто протопоп просто-напросто переадресует своим духовным чадам наставления Павла, лишь слегка перефразируя их и приспособляя к новой ситуации:

Тако же и праздники Господския празднуй не пиянством и козлогласовании, и праздными беседами, но по преданию церковному почитай честно (297).

В дне благообразно да ходим, не къзлогласовании и пианствы, нелюбодеянии и студодеании, не рвением и завистью, но облещется Господом нашим Исус Христом... [Библия, л. 31 (пятый счет); Рим. 13: 13–14].

Вся творите не человеком показуя, но Богови (773). Ср. И вся по тому приемли Христа ради заповеданная, без ропоту служа, яко Богу, а не человеку, о Христе Исусе Господе нашем [ПЛДР 10, 577].

И вся, якоже творите, от душа делаите, яко же Богу, а не человеком [Библия, л. 50 об. (пятый счет); Кол. 3: 23].

Не льстите убо себе в правду — ни татие, ни разбойницы, ни блудницы, ни мужеложницы, ни пьяницы Царствия Божия не наследят... (905).

Явлена же суть дела плотьская, яже суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, студодеяние... распря, соблазны, ереси, зависти, убиства, пиянъства... яко таковая творяща Царствия Божия не наследя [Библия, л. 45 (пятый счет); Гал. 5: 19–21]. Ср. также: И скверногловие и буесловие, и кощуны, и яже неподобная... не имать достояния в царствии Христа и Бога [Библия, л. 47 (пятый счет); Еф. 5: 56].

...прочти сие... на соборе Елене при всех, да разумеют сестры... и удаляются от нея. А ты Мелания не яко врага ее имей, но яко искреннюю. И все сестры спомогайте ей молитвами (859).

Аще кто не послушает словесе нашего, посланием его сказуете, не премешаится с ним, да посрамится, и не аки врага имеите его, но якож брата [Библия, л. 53 об. (пятый счет); 2 Фес. 3: 6].

Еще же муж жене и жена мужу своему да воздают должную любовь о Господе (540).

Жене муж должную любовь да воздает, такожде и жена мужу [Библия, л. 34 (пятый счет); 1 Кор. 7: 3].

Иногда при этом оказываются сходными также характеристики идейных противников первохристианства и русского старообрядчества:

Берегитеся Господа ради, молю вы, никониан, еретиков, новых жидов! Обкрадывают простых душа словесы маслеными (953).	Молю же вы братие блюдитеся от творящих распря и раздоры, чрез учение, ему же вы научистеся, и уклонитеся от них. Таковии Богови нашему Исус Христу не работают, но своему чреву, иже благими словесы и благословением прелщают душа незлобивых [Библия, л. 32 (пятый счет); Рим. 16: 17–18]. Ср. Сие же глаголю, да никтоже вас прельстит словопрении [Библия, л. 50 (пятый счет); Кол. 2: 4].

Вообще же наказ апостола Павла своей пастве тщательно «блюстись» от проповедей многочисленных иноверцев [Библия, л. 50 (пятый счет); Кол. 2: 8] многократно повторяется у Аввакума (306, 307, 311, 321 и т. д.), который советует своим последователям опасаться не только «никонианских вымыслов», но совместных трапез, да и вообще избегать всяческого общения со сторонниками новых обрядов.

Более того, похоже, что знаменитое аввакумовское «Житие» самим своим появлением всецело обязано именно апостольским Посланиям. Правда, выяснить, какой же именно пример вдохновил проповедника старообрядчества на создание его жизнеописания оказывается не так-то просто. С одной стороны, обращаясь к читателям в начале своего произведения, протопоп вроде бы и сам признается, что он-де «почтох Деяния Апостольская и Послания Павлова» (214), а в финале даже пытается, старательно подбирая фрагменты библейского текста, проследить некую традицию подобных поучительных рассказов, существовавшую, по его словам, еще в апостольские времена. При ближайшем рассмотрении, однако же, выясняется, что второй из упомянутых здесь фрагментов (Деяния 19: 18 или, по терминологии Аввакума, – «зачало 42») попал в текст «Жития», скорее всего, в результате ошибки автора (случайной

или намеренной) – ведь речь в нем идет никак не о поучении, но о многочисленных исповедях жителей малоазиатского города Эфес апостолу Павлу. Таким образом, единственным, на первый взгляд, «образцом», на который мог ориентироваться протопоп, оказываются рассказы о себе апостолов Павла и Варнавы, о которых говорится в другом упомянутом здесь библейском стихе (Деяния 15: 12). Настораживает и еще одна, весьма неопределенная, фраза заинтересованного, как кажется, в точности своих ссылок Аввакума: «Много того найдется во Апостоле и в Деянии» (240). Текст библейской книги Деяния, действительно, посвящен, по большей части, описанию жизни и злоключений Павла, однако текст этот не автобиографичен, повествование в нем ведется от имени кого-то из спутников апостола. Так на какой же все-таки библейский фрагмент опирался Аввакум?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к творческой истории его «Жития». Первую, самую раннюю попытку описать, пока еще весьма кратко, собственные сибирские мытарства протопоп предпринял в 1664 году в своей Первой челобитной Алексею Михайловичу. Именно в этом послании царю Аввакум, вплоть до возвращения в Москву бывший, по всей видимости, не в курсе состояния московской полемики (свое послание он начинает словами: «Я чаял, живучи на востоке... тишину в Москве быти» (723)), впервые пытается использовать рассказ о собственных злоключениях в качестве аргумента в защиту старых обрядов; при этом им значительно «ретушируются» многие факты его биографии, именно здесь начинает создаваться образ огнепального исповедника, столь хорошо известный нам по «Житию». Самым интересным, однако, является то, что, создавая эту свою автобиографию, протопоп, несомненно, ориентировался на текст 11 главы Второго послания апостола Павла Коринфянам, где содержится довольно обширный рассказ этого апостола о себе – практически единственная во всем корпусе новозаветных текстов подробная автобиография, которую в своих скрупулезных экскурсах в Священное Писание Аввакум тем не менее неизменно обходит. Соотнесенность двух посланий подтверждается целым рядом заимствований: так, начиная свою челобитную царю, Аввакум говорит, что жил на

востоке «в смертех многих» (723), тем самым перефразируя отрывок из 23-го стиха 11-й главы. Далее, подводя итоги своему повествованию, он сообщает: «в десеть лет много того было: беды в реках и в мори, и потопление ми многое было» (перифраз 26-го стиха). Кроме того, рассказ протопопа перебивается здесь обращением к царю, содержащим цитату из все того же апостольского послания: «Ниже похвалою глаголю, да не буду безумен, истинну бо, по апостолу, реку» (726 – 2 Кор. 12: 6).

До сих пор цель столь обширного протопопова повествования о собственной жизни в составе Первой челобитной представлялось исследователям «неясно выраженной, в известной мере даже загадочной» [Демин 1998, 341]. Существование прослеженного выше скрытого сопоставления придает сюжетную стройность всему посланию протопопа, так как оно, судя по всему, было призвано не только сообщить жизни автора мученический ореол, но поставить ссыльного Аввакума в царских глазах выше его идейного противника – Никона, который к тому же сравнивается здесь с Иулианом Отступником, александрийским владыкой Феофилом, родоначальником известной ереси Арием и римским папой Формозом.

Таким образом, можно считать, что текст Первой челобитной «вывел» нас на тщательно скрываемый источник аввакумовского вдохновения. Более того, еще в одном сочинении протопопа, а именно в Беседе пятой его «Книги Бесед» (создававшейся в Пустозерской тюрьме в одно время со знаменитым «Житием»), находится фрагмент, чье теснейшее соприкосновение с Библией становится очевидно, если просто положить рядом два текста:

Протопоп Аввакум.	*Апостол Павел.*
Паки реку: ей хвалимся и радуемся в скорбех своих, мучими от вас, никониян, в темницах и во оковах, и в смертях многажды от вашева жалованья. Двадесять два лета плаваю и так и сяк, иногда наг, иногда гладен, иногда убит, иногда на дожде, иногда на мразе, иногда на чепи, иногда в железах,	Паче аз в трудех множае в ранах преболе, в темницах излиха, в смертех многощи. От иудеех пятькраты четыри десять разве единыя приях, трищи палицами биен бых ⟨т. е. получил от иудеев пять раз по сорок без одного ударов и трижды был бит палицами. – *Д. М.*⟩, единою каменьми

иногда в темнице, кроме повседневных нападений и разлучения жены и детей (365).

наметан бых, трикраты корабль опровержеся с мною, нощь день в глубине сътворих. В путных шествиих множицею беды в реках, беды от разбойник, беды от сродник, беды от язык, беды в градех, беды в пустыни, беды в мори, беды в лжебратии, в труде и подвизе, в бъдениих множицею, в алчбе и в жажди, в пощениих, в зиме и наготе, кроме внешних нападении, яже по вся дни [Библия. Л. 42 (пятый счет); 2 Кор. 11: 23–27].

После детального знакомства с указанным отрывком «Павлова послания» становится очевидно, что многие эпизоды, вошедшие впоследствии в состав «Жития» — в частности, рассказ о «дощенике», перевернувшемся с ним на одном из сибирских порогов, о столь точно сочтенных семидесяти двух ударах, полученных от воеводы Пашкова, о холодной темнице Братского острога и о сибирских морозах были выбраны Аввакумом из множества других воспоминаний об одиннадцатилетних скитаниях по Сибири именно в подражание апостолу. В то же время мы видим, что некоторые моменты, обозначенные в Библии лишь тезисно, — например, о «бедах от язычников» — Аввакум разрабатывает несравнимо подробнее, а уж мимолетное апостольское замечание о «лжебратии» и вовсе получает в протопоповых сочинениях совершенно новое, актуальное для автора звучание.

В то же время можно предположить и другое: столь последовательное стремление протопопа во всем подражать апостолу, равно как и его «литературные эксперименты» с собственной биографией, едва ли могли быть однозначно положительно восприняты современниками и последователями древнерусского автора. А потому, опираясь в своих сочинениях на апостольский авторитет, Аввакум в то же время всячески старался избегать прямых указаний на фрагмент, послуживший ему непосредственным ориентиром для литературной стилизации. Попытка эта, как показывает время, оказалась вполне успешной.

О вечных парадигмах (еще несколько слов о библейских заимствованиях)

Продолжая сопоставление, начатое нами в предыдущем разделе, заметим, что образная и сюжетная перекличка между текстом Нового Завета и сочинениями протопопа Аввакума отнюдь не ограничивается моментами, связанными с автором последних. Внимательно вчитываясь в аввакумовские повествования о первых временах существования русского раскола, понимаешь, что сочинитель не только самым внимательным образом «почтох» Евангелия и Апостол и планомерно использовал почерпнутые оттуда понятия и представления для описания современных ему событий. Можно, конечно, заметить, что подобный прием, в той или иной степени, был характерен почти для всех древнерусских книжников, начиная еще с составителей «Повести временных лет», о которых И. Н. Данилевский, в частности, писал: «Для летописца Священная история — вневременная ценность, постоянно заново переживаемая в реальных “сегодняшних” событиях. 〈...〉 Отсюда следовал и способ описания — через прямое или опосредованное цитирование сакральных текстов, прежде всего, Библии... Аналогия с библейскими событиями давала летописцу типологию существенного. Священное Писание являлось для него и его современников семантическим фондом, из которого оставалось лишь выбрать готовые клише для восприятия, описания и одновременной оценки происходящего» [Данилевский 2004, 139–140]. Однако если, говоря о библейских реминисценциях в летописных текстах или древнерусских сочинениях последующих лет, мы чаще всего сталкиваемся с типичным содержанием «сводов» — многочисленными, порою многовековыми наслоениями ассоциаций, отсылок, перифразов и намеков, значительная часть которых не замечается уже последующими переписчиками, а потому никак не выстраивается в общую картину, то в случае с Аввакумом перед нами раскрывается единая и последовательная система заимствований, образов и оценок, источник которой — субъективно-авторское восприятие протопопа — не подлежит сомнению.

Так, очевидно, что активное использование Аввакумом текстов Нового Завета было обусловлено общим, как казалось ему, сходством с первыми временами христианства ситуации середины XVII века, когда немногочисленные старообрядцы – «стадо верных» – внезапно оказались противопоставленными множеству разнообразных противников. При этом, отождествляя хранителей древней церковной обрядности с первыми христианами, а никониан – с их преследователями, фарисеями и лжепророками, – себя протопоп, вполне закономерно, относил к разряду «апостолов». Помимо рассмотренных нами выше попыток подражать апостолу Павлу на мысль об этом наводит и помещенное в «Житии» общее описание Аввакумом перипетий своей сибирской ссылки («И взад и вперед едучи, по градом и по селам и в пустых местех слово Божие проповедал и не обинуяся обличал никонианскую ересь, свидетельствуя истину и правую веру о Христе Иисусе» (194)), имеющее, на наш взгляд, нечто общее с рассказом об учениках Христа из книги Деяний («въ вся же дни в церкви, и в домех, не престааху учащее и благовествующе Иисуса Христа» [Библия, л. 3 (об.) (пятый счет); Деян. 5:42].

Что же до никониан, то, изображенные в сочинениях протопопа, они действительно оказываются весьма близким подобием библейских фарисеев, «льстивых» [Библия, л. 23 об. (четв. счет), Мк. 14: 1] и лицемерных [Библия, л. 4 (четв. счет); Матф. 6: 2 или Библия, л. 35 (четв. счет); Лк. 12: 1], безумных [Библия, л. 30 (об.) (четв. счет); Лк. 6: 11] и «непокоривых» [Библия, л. 54 (пятый счет); Тим. 1: 9; Библия, л. 29 (пятый счет); Рим. 12: 18 или же Библия, л. 57 об. (пятый счет); Тит. 1: 16][58], «насыщенных» и «смеющихся» [Библия, л. 30 (об.) (четв. счет); Лк. 6: 25], «слепых» [Библия, л. 9 (четв. счет); Лк. 15: 14] и сребролюбивых [Библия, л. 49 (об.) (четв. счет); Лк. 16: 14], наивных, как дети [Библия, л. 6 (об.) (четв. счет); Лк. 11: 16] и жестоких, как волки [Библия, л. 6 (четв. счет); Лк. 10–17–18], или же постепенно сменивших их на поприще преследования христиан «лжепророков», гордых [Библия, л. 21 (пятый счет); 2 Петр. 2: 18], уловляющих свои жертвы в «преумножение льстивых словес» [Библия, л. 21 (пятый счет); 2 Петр. 2: 3],

имеющих очи «исполнь блудодеяния и непрестанного греха» [Библия, л. 21 (пятый счет); 2 Петр. 2: 14]

В сочинениях протопопа встречаются иногда фрагменты, в которых вообще сложно подчас понять, кто же перед нами – современные автору никониане или иудейские книжники. Так, например, следующее сниженно-бытовое обращение протопопа к своим оппонентам по религиозной полемике, которое мы можем найти в «Снискании и собрании о божестве и о твари»: «Свиный барте и коровы болше знают вас, пред погодою визжат, да ревут и под повети бегут. И после того бывает дождь. А вы, разумные свинии, лице небу и земли измеряете, а времени своего не искушаете, како умереть. Горе с вами да толко» (683), имеет совершенно очевидные источники в Евангелии от Луки: «Глаголаше же народом, егда узрите облак, восходящ от запада, абие глаголете туча грядет, и бывает тако. И егда юг веющь, глаголете, зной будет и бывает. Лицемерии, лице небу и земли весте искушати. Времени же сего, како неискушаете; что и о себе не судите праведна» [Библия, л. 36 (четв. счет); Лк. 12: 54][60] А рассмотренные нами уже не раз картины парадного выезда никонианина, любящего пиры, «выставившего рожу на площаде» (303) и одетого «в широкий жюпан» (279), вполне соотносятся со следующим описанием Иоанна Вишенского: «Архиереи и пастыре бесплодные, места церковные в широких реверендах позаседаные, обедов и вечерей торжественных пильнуюше, по торжищах славно ходящие, въскрилия реверенд за собою волочащие» [Вишенский 1955, 72], которое на самом деле есть не что иное, как перифраз описания фарисеев из Евангелия от Матфея: «Вся дела своя творят, да дивимы будут человеки, расширяют же хранилища своя и величают въскрилия риз своих, любят же предвозлежания на вечерех и прежеседания на сонмищих и целования на тръжищих, и зватися от человек учителю, учителю» [Библия, л. 13 (четв. счет.); Матф. 23: 4–7].

Что же до сходства никониан с лжепророками, Аввакум весьма уверенно заимствует у апостола Павла использованное тем для описания противников первых христиан образное выражение «враги креста Христова» (239) [Библия, л. 48 об. (пятый счет); Фил. 3: 18], которое не только перенаправляется

им в адрес собственных современников, но и вообще оказывается удивительно созвучно антиниконианским высказываниям старообрядцев об «уничижении» «истинного» восьмиконечного креста. Причем представление о том, что эти «враги» «сами в себе не согласны» (239), удивительным образом также оказывается заимствовано русским автором из Библии: ведь именно так — «не съгласни сущее друг к другу» разошлись в конце концов слушавшие апостола Павла римские иудеи [Библия, л. 16 об. (пятый счет); Деян. 28: 25]. Порою же аввакумовские гневно-разоблачительные описания никониан, в которых протопоп пытается приписать им самые разнообразные прегрешения, выглядят явно построенными по библейскому образцу:

Нынешния отступницы, не токмо по попущенному им от судеб Божиих и данному долготерпению сами едины в животе своем прелесть преступления содевают, но и впредь по себе тщателне всячески подтверждают. ⟨...⟩ И единоравных растленным житием и преисполненных всякою злобою воров, и пьяниц, и блудников, и от юности проходящих гнусное житие, таковых и избирают во причет к себе. ⟨...⟩ Не точию сами сотворяют, но и прочих впредь по себе таковых причастников своей злобы поставляют (312—313).

Исполненных всякоя неправды, блужения, лукавства, лихоимания, злобы, исполненых зависти, убииства, рвения, льсти, злонравия. Шепотники, клеветники, богомерзки, досадителя, величавы, горды, обретателя злым, родителям непокоривы, неразумны, непримирителе, нелюбовны, неклятвохранители, немилостиви. ...несть чию же сия творят, но и волю деют творящим [Библия, л. 26 (пятый счет); Рим. 1: 29—32].

В трудах апостола Павла встречается также и столь часто используемое протопопом понятие «плотского мудрования» (равно как и противопоставленного ему «мудрования духовнаго») [Библия, л. 28 об. (пятый счет); Рим. 8: 5].

Характеризуя никониан, протопоп не чуждается и откровенных перифразов Павловых посланий:

Бог им — чрево и слава земная в студ им будет (318—319).

Им же Бог — чрево и слава в студ их, иже земная мудрствующи [Библия, л. 49 (пятый счет); Фил. 3: 19].

То же касается и аввакумовского рассказа о древних греках:

Алманашники и звездочетцы... познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми... (288).

Занеже разумевше Бога и не яко Бога прославиша и благодариша, но осуетишася помышлении своими [Библия, л. 26 (пятый счет); Рим. 1: 21].

(Апостол, в свою очередь, говорит здесь не только о древних греках – «еллинах», но и о иудеях.)

Оттуда же, из текста Деяний и Посланий апостолов, Аввакум, очевидно, заимствует немало понятий и для описания собственных единомышленников:

Несть странну и пришелцы, но сжители святым русским (407).

Тем же убо ктому несте странни пришелцы, но съжителе святым и приснии Богу [Библия, л. 46 (пятый счет); Еф. 2: 19].

Очевидно, что протопоп местами переносит на себя и своих последователей ряд понятий, у Павла относящихся к предтечам христианства – Аврааму и его потомкам.

(*Аввакум – никонианам:*)
...мы духовные дети Аврааму, а вы плотския (357).

...не вси бо сущия от Израиля, сие Израиль, ни зане ту семя Авраамле, вси чада, но о Исааце речется семя, сиречь не чада плотския, сия чада Божия [Библия, л. 29, (пятый счет); Рим. 9: 7–8].

От веры Авраамовы мы, семя его, известия прияхом ко упованию жизни вечныя, а не от закона Моисеова (362).

...во еже быти известну обетованию всему семене, не еже точию сущим от закона, но сущим от веры Авраамове [Библия, л. 27, об. (пятый счет); Рим. 4: 13].

Так в сочинениях протопопа возникает представление об особой духовной избранности старообрядцев, опирающееся, в частности, на многочисленные параллели из Послания апостола Павла к Евреям, благодаря которым деятельность расколоучителей как бы становится в один ряд с событиями Священной истории:

(*Аввакум о старообрядцах*):

Верою обретохом благодать Духа Святаго и в ней стоим... (365).

(*Павел об основных вехах ветхозаветной истории*):

Верою разумеваем съвершитися веком...

Верою множаишу жертву Авель паче Каина принесе Богу...

Верою Енох преложися не видети смерти...

Верою ответ приим Ное...

Верою зовом Авраам... и т. д. [Библия, л. 62–63 (пятый счет); Евр. 11].

Все это, очевидно, приводит Аввакума к мысли о существовании своеобразной преемственности между древними хранителями Божественных откровений и современными ему россиянами, под которыми, как уже говорилось выше, протопоп подразумевает исключительно старообрядцев. «Российский народ, – пишет протопоп, – последнее оставшееся на земли семя Авраамле, то есть: Новый Израиль, людие обновления...» (328). Подобная концепция, имевшая свою традицию в литературе конца XVI – середины XVII в., и даже в начале XVIII века[6] на самом деле также восходит к тексту апостольских посланий: «вы же род избран, царское священие, язык свят, людие обновления, яко да добродетели възвестите, иже из тмы вас призвавшему в чюдный его свет. Иже иногда не людие, ныне же люди Божии, иже непомиловани, и ныне помиловании быстe» [Библия, л. 19 (пятый счет); 1 Петр. 2: 9–10].

Заключение

Таковы лишь некоторые наши наблюдения над образностью сочинений протопопа Аввакума. Суммируя их кратко, можно сказать, что из всех книжников раннего русского старообрядчества именно протопоп был, пожалуй, наиболее ярким *литератором*, в нашем, современном, понимании этого слова. Вряд ли он сам понимал это в полной мере, но в его сочинениях жизнь неотделима от литературы. И правда, аввакумовские пейзажи – это чаще всего почти библейские райские сады, а никонианские портреты, вышедшие из-под пера протопопа, напоминают кого

угодно – мифических «латинян» русской полемической литературы или библейских фарисеев, но едва ли достоверно похожи на исторических никониан.

Мы сознательно исключили из круга наших сопоставлений многочисленные богословские сочинения прежде всего «Слова» Иоанна Златоуста и Григория Богослова, а также тексты служб из печатных сборников XVII века, которые, бесспорно, знал и на образно-понятийный аппарат которых опирался древнерусский сочинитель. Работа с этим материалом требует обширного исследования на стыке литературоведения и богословия, таких знаний и навыков, которыми автор этой книги не обладает.

Вне сферы нашего внимания остались и многочисленные сочинения старших современников и единомышленников Аввакума, из которых протопоп нередко черпал материал для своих умозаключений, – работа с ними дело будущего, – а также литературные труды аввакумовских преемников и последователей, изучение которых может составить материал для отдельного большого исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О том, что образ никонианина «всегда рисуется Аввакуму как тучный, румяный и нарядный» писал также Д. С. Лихачев [Лихачев 1987, 416].

[2] Далее цитаты из сочинений Аввакума по этому изданию приводятся с указанием столбца в тексте в скобках. Приведенные в работе цитаты из сочинений Аввакума, публикаторы которых придерживались в разное время различных способов передачи текста, а также из памятников старопечатной книжности XVII века приводятся в упрощенной орфографии, цитаты из сочинений Иоанна Вишенского – в соответствии с изданием 1955 года.

[3] Нельзя исключить и того, что, создавая собственное описание древней иудейской святыни, Аввакум опять-таки произвольно пересказал некий книжный источник. В качестве такового протопопу могла послужить, например, «История иудейской войны» Иосифа Флавия, в которой описанию Соломонова храма посвящена целая отдельная глава [Мещерский 1958, 368–373]. Наряду с упоминанием многочисленных «комар» – различных помещений внутри храма, нередко имевших свои особые функции, мы также найдем здесь скрупулезные промеры всего строения (размеры которого, правда, указаны не в «саженях»,

как у протопопа, а в «локтях»), а также упоминание того, что по крайней мере некоторая часть древнего здания была «окована» с внешней стороны «коринфской медью» [Мещерский 1958, 369].

[4] Н. С. Демкова считает источником этого описания Хронограф или Толковую Палею [Пустозерский сборник, 275].

[5] Согласно наблюдениям Н. С. Демковой, этот перечень также имеет литературное происхождение и восходит к «Шестодневу» Иоанна, экзарха болгарского [Житие 1960, 438].

Это описание очевидно восходит к тексту Апокалипсиса (Отк. 22: 2); мы сознательно оставляем в стороне тот временной аспект, который находит в нем П. Хант [Хант 1977, 81]. Заметим только, что, судя по той легкости, с которой Аввакум включает в свою картину Эдема – райского сада *начала* времен – описание древа жизни, которое в библейском тексте венчает *конец* мировой истории, его представления о различных райских пространствах отличаются весьма незначительно.

Заметим, что изображение рая как места особо возвышенного (в буквальном понимании этого слова), а также засаженного прекрасными садами имеет свою традицию не только в апокрифах, но и во вполне официальной православной книжности. Некоторые сведения об этом содержатся, в частности, в «Книге о вере»: «Святыи Григории Синаит о раи глаголет. 〈...〉 Есть убо иже в Едеме место высоко зело, яко быти третей части до небесе, якоже Писание глаголет всяческими сады благовоннейшими насажден от Бога. Нетленен, ни же паки всячески тлененъ, но посреде тли и нетления сотворенъ, яко быти присно исполнену плоды, и цветут цветы, и зелена и зрела овощия имея выху» [Книга о вере, л. 88 об.]. Некоторое влияние на представления Аввакума оказал, возможно, и рассказ о хожении Агапия в рай, имеющий с повествованием протопопа некоторые близкие черты: «Агапии же... приде в места некая неведома и обрете ту древеса розлична и цветы цвьтуща различьны, и овоща различьны, ихъ же не виде никъто же николи же. Седяху же пътицы на древехъ техъ различьны имуща одежда: овемъ бяше яко злато перие, другыимъ багъряно, инемъ чьрьвлено, а другыимъ сине и зелено, и различныими красотами и пьстротами украшены. Другыя же белы яко и снег...» [Успенский сборник, 468], «Идеши по пути сему... и шьдъ приидеши к стенамъ, яже суть от земле до небесе...» [Успенский сборник, 469]. (Здесь же находим и описание небесной трапезы, подобное описанному в видении Анны, причем сходство проявляется даже в цветовой гамме обоих видений, состоящей из переменных отблесков красного и белого: «трьпеза украшена от камения драгаго, и лежаше хлеб на неи белее снега. ...кладязь беле и млека, и слажьи меду, виногради же стояху различьно имуще

грьздовие, ово багряно, ово чьрьвлено, ово бело, и овоща имаща различьны...» [Успенский сборник, 470].)

Более того, традиция подобных «райских» описаний с характерной для них топографией, флорой и фауной, судя по всему, восходит еще к древнейшему периоду русской книжности и летописания. Ср., например, рассказ, содержащийся в Галицко-Волынской летописи под 1255 годом: «Даниилу же королеви, идущу ему по езеру и виде при березе горо красну и градъ бывшеи на неи преже именем Раи» [ПСРЛ 1962, ст. 828]. Многочисленные картины чудесных садов и городов находим в упоминавшемся уже сочинении Иосифа Флавия: это и заросшие чудесными деревьями берега реки Иерихон возле колодца пророка Елисея, о которых автор говорит: «Аще кто наречет место то божественыи Раи, и то не възгрешит в место правды» [Мещерский 1958, 346], и весьма сходное с аввакумовскими байкальскими впечатлениями описание Геннисаретского озера, вода которого «студена, яко снег. Род же в нем рыбныи разноличныи» [Мещерский 1958, 316], и, наконец, чудесные сады и укрепления спрятанного в горах и окруженного глубокими пропастями города Масада [Мещерский 1958, 457–462], «в нем же живяще бог» [Мещерский 1958, 462].

[8] О наиболее ярких примерах субъективного отношения Аввакума к своим персонажам будет рассказано ниже.

[9] О библейских истоках этого выражения будет рассказано ниже.

Попутно заметим, что многие современники протопопа отразили в своих сочинениях чрезвычайный разнобой, царивший в одеяниях духовенства времен начала церковной реформы. В адресованной царю Алексею Михайловичу челобитной Никиты Пустосвята по этому поводу, в частности, читаем: «Богомольцы твои, святителие Христови меж собою одеждою разделились: ови от них носят латынские рясы и новопокройный клобук на колпашных камилавках, инии же, боясь суда Божия, старины держатся. Такоже и черные власти и весь священнический чин одеждами разделились ж: овии священники и диаконы ходят в однорядках и скуфьях, инии же поиноземски в ляцких рясах и в римских и в колпашных камилавках. А иные, яко же просты людины, просто волосы и шапку с соболем и с заломы носят. А иноки же не по иноческому чину, по поляцки, без манатей, в одних рясах аки в жидовских кафтанах и римских рогатых клобуках. В том странном одеянии неведомо: кое поп, кое чернец, или певчий дьяк, или римлянин, или лях, или жидовин» [Материалы 4, 157]. Подобные же наблюдения отражены и в челобитной иноков Соловецкого монастыря, которые писали: «Попы мирские, яко Никонова предания ревнители, нарицаемии никониане ходят поримски без скуфей, оброслыми головами и волосы распускав по глазам, аки паны или опальные, тюремные сидельцы; а иные носят вместо скуфей колпаки черные и шапки кумыц-

кие и платье все нерусское же. А чернцы ходят в церковь Божию и по торгам безобразно и бесчинно, аки иноземцы или кабацкие пропойцы, не по преданию св. Василия Великого» [Материалы 3, 303–304]. И лишь в трактате «Христианопасный щит веры» инока Авраамия, обратившего свое внимание, главным образом, на облачения высшего духовенства, мы находим некоторый намек на столь подчеркиваемую Аввакумом обширность подобных нарядов: «одевающеся в брачная цветная одеяния, яко женихи, рясами разнополыми, рукавы *широкими* (курсив наш. — *Д. М.*), рогатыми клобуки себе и отласными украшающе; скиптры в руках позлащены имуще... параманды також златом вышивающе...» [Материалы 7, 98–99]. Именно эта подробность, равно как и отмеченное Авраамием высокомерие обладателей новосшитых нарядов, до некоторой степени сближают описания протопопа и его духовного чада. «Странные одежды широких рукав», носимые никонианским духовенством, упомянуты также в «допросных речах» неких Саввы Семенова и Андрея Самойлова [Материалы 1, 483].

[11] Библейские цитаты приводятся здесь и далее по тексту Острожской Библии, нумерация глав и стихов выверена по современному каноническому переводу.

[12] Интересно, что обличение никонианской «телесной толстоты» является отличительной чертой именно аввакумовских сочинений. Насколько нам известно, никто более из старших современников и единомышленников протопопа не обратил особого внимания на подобную особенность конституции сторонников церковной реформы. Достоверным свидетельством в этом вопросе не может служить, на наш взгляд, и приведенное в книге А. Н. Робинсона размышление некоего раскольника Саввы Романова, бывшего свидетелем шествия старообрядцев во главе с Никитой Пустосвятом в 1682 году [Робинсон 1974, 284], так как оно вполне могло быть подсказано сочинениями самого Аввакума, получившими к тому времени широкое распространение в соответствующих кругах.

[13] Увлечение парадными экипажами фигурировало на Соборе 1667 года в числе прочих обвинений против патриарха Никона. Некий «поддьяк Федор Трофимов» докладывал на заседании о бывшем церковном предстоятеле, что тот «себе сделал колесницы повапленны и позлащены. А того у прежних святых пастырей не бывало» [Карташев, 212].

[14] Интересно, что из сочинений Аввакума никонианские кареты «покатились» и в другие произведения русской литературы — архиерейские парадные выезды еще не раз становились предметом изображения для самых разных писателей. Так, очевидные переклички с гневным аввакумовским описанием Илариона Рязанского находим в первой сатире Антиоха Кантемира:

Епископом хочешь быти – уберися в рясу,
Сверх той тело с гордостью риза полосата
Пусть прикроет, повесь цепь на шею от злата,
Клобуком покрой главу, брюхо – бородою,
Клюку пышно повели везти пред тобою;
В карете раздувшися, когда сердце с гневу
Трещит, всех благословлять нудь праву и леву
[Кантемир 1956, 60].

Совершенно иные мысли навевает аналогичная картина на гораздо более позднего очевидца – Н. С. Лескова – автора публицистических заметок «Мелочи архиерейской жизни»: «Кто из всех смертных, не исключая даже колодников, может считать себя лишенным такого важного и необходимого права, как "*право двигаться*"? Кажется, никто... кроме русского архиерея. Это его ужасная привилегия: *ему нельзя выйти* за ворота своего двора, а позволяется только *выехать*, и то не на одном, и даже не на двух, а непременно на четырех животных... ⟨...⟩ Надо пожить в таком положении, чтобы понять, до чего оно тягостно и как вредно оно отзывается на всем организме» [Лесков 1981, 380].

15 Описывая особенности музыкального искусства никониан, Аввакум смешивает сразу несколько существовавших в XVII веке вокальных традиций: так называемое «партесное», то есть многоголосное, расписанное на партии, пение [МЭС, 411]; употребление «фит» вставных мелодических формул, когда 2–3 слога текста распевались на значительные по продолжительности (от 17 до 67 нот) напевы [МЭС, 576]; а также особое «хомовое» (иначе – раздельноречное, или «наонное») пение, при котором абсолютно все редуцированные звуки текста распевались как полногласные ([о] и [е]). Последняя традиция была широко распространена на Руси еще с рубежа XIV–XV веков [МЭС, 450], однако в 40-х – начале 50-х годов XVII века произошел довольно быстрый переход к исполнению службы строго по написанному тексту. По замечанию А. В. Карташева, сам Никон «ничтожил» «хомовое» пение в новгородской митрополии еще в 1650-х годах, до поставления его на патриаршество, и при этом неоднократно привозил в Москву своих особых певчих, мастерство и манера пения которых вызывали восхищение при царском дворе [Карташев 1991, 136]. Так называемое «наречное» пение, которого, кстати, придерживались и в храме Казанской Божией Матери на Красной площади, где настоятелем был Иван Неронов, было утверждено особым царским указом еще в 1652 году [Старообрядчество, 180], а для исправления певческих текстов «на речь» в 1655 году была собрана специальная комиссия «дидаскалов» [МЭС, 219]. Правда, несмотря на утверждения современных старообрядцев, что «еще до церковного раскола наонное пение было запрещено и заменено на наречное» [Старообрядчество, 179], музы-

кальные руководства, составленные в старой традиции, очевидно, еще долго находились в обиходе у отдельных прихожан — в одном из своих посланий Аввакум упрекает некоего Игнатия за то, что тот «братию дразнит нароком и по печати говорит: "Преславенная денесе"» (857). Сомнительно, однако, чтобы протопоп, в молодые годы столь ревностно претворявший в жизнь идеи «Кружка ревнителей древнего благочестия», касавшиеся в том числе способа исполнения литургии, и часто обращавшийся к вопросам церковного пения в посланиях своим единомышленникам, хотя и проведший большую часть 1650-х годов в сибирской ссылке, не был в курсе происшедших изменений, тем более что соответствующее соборное решение было наконец-то принято именно в 1667 году. В связи с этим тем более тенденциозным выглядит его стремление приписать приверженность устаревшей певческой традиции именно сподвижникам Никона. Очевидно, таким образом, что, собирая в одном описании («Сопасы на фиты») все возможные способы искажения текста церковной службы, Аввакум допускает намеренное преувеличение.

[16] Мы, конечно же, отдаем себе отчет в том, что автор подразумевает здесь не исполнение литургии на латинском языке, а переход к новым, как ему казалось, заимствованным из Западной церкви, канонам пения. Необходимо, однако, учитывать, что для рядового прихожанина XVII века, знакомого с текстами церковной службы по большей части на слух, любое изменение в ее ходе, не говоря уже о введении значительного вокального элемента, неминуемо вело к затемнению смысла происходящего.

[17] Подобное заявление протопопа и его обвинения против никониан на самом деле является продолжением весьма древней книжной традиции авторских самоуничижений, берущей начало еще со времен Даниила Заточника (подробнее об этом см. [Успенский 1988]). Близкое к заявлению Аввакума высказывание находим также в предисловии напечатанной в 1648 году в Москве и, без сомнения, хорошо известной Аввакуму «Книге о вере»: «...ума нищетою одержим каюся. Ниже риторики навык, ни философии учився, но наединаго всемогущаго Бога надежду возложив, могущаго и немудраго умудрити...» [Книга о вере, л. 2 об.].

[18] Подобное утверждение никоновских справщиков, похоже, действительно фигурировало на Соборе 1666–1667 годов. По крайней мере, утверждение, что «святые отцы у нас грамоте не знали и веру справили ныне по грамматике», отразилось, в частности, в названии полемического «Слова» Соловецкого казначея Геронтия (см. [Успенский 1988, 212]).

[19] Эта черта никониан имеет очевидные библейские истоки, о чем см. ниже.

О библейских источниках этой зарисовки будет рассказано ниже.

[21] О библейских источниках этого утверждения будет рассказано ниже. Интересно однако, что Аввакум, рассуждающий в данном случае о символическом значении иерейского благословения, по сути, лишь повторяет в более обобщенном виде наблюдения своего единомышленника и предшественника Никиты Пустосвята, который писал: «Во многих градех... много хождах и не обретох двух или трех церквей, чтобы в них единогласно действовали и пели, но во всех разнствие и велий раздор. В той церкви по книгам Никоновым служат и поют, а в иной по старым. И где на праздники или на освящении церкви двое или трое священников литоргию Божию служат, и действуют по разным служебникам. А иные точию возгласы по новым возглашают и всяко пестрят. ⟨...⟩ К тому и диаконы со иереи не согласуются: ов священнодействует по новому, а ин по старому. ⟨...⟩ И о том в смятении все. Також де и певцы меж собою не в согласии: на клиросе поют *тако*, а на другом *инако*. И во многих церквах служат и поют ни по новым книгам, ни по старым... понеже старое истеряли, а новое не обрели. И священнотаинственная служба и весь чин церковный мнется: *одни служат и поют тако, иние же инако: или ныне служат и поют тако, наутрие инако*. И указывают на Никоновы печатные книги и на разные непостоянные указы. Також де и в прочих всех службах раздор и непостоянство» ([Материалы 4, 155–157]; курсив везде наш. – *Д. М.*). Ощутимая разница заключается лишь в том, что если более дипломатичный протопоп Никита сообщает царю, главным образом, о неоднозначности *восприятия* Никоновых указов низшим духовенством и возникающей при этом вполне естественной путанице, то категоричный Аввакум привычно начинает свое рассуждение об «архиереях и иереях» с «властей». Все происходящее тем самым приобретает вид намеренной «порчи» церковных догматов.

[22] О библейских истоках этого изречения мы расскажем ниже.

[23] Восполнение столь точных подробностей различных бедствий, приключившихся с самим протопопом и его единомышленниками, несомненно, является результатом планомерной авторской литературной разработки. Различные, более близкие по времени к происходившим событиям, протоповы послания доносят до нас куда более лаконичные рассказы. Так, о расстрижении протопопа Логина Аввакум в письме от 14 сентября 1653 года сообщает Ивану Неронову, что того «били ис церкви взашей», «на чепи... тащили от патриархова двора до Богоявленского монастыря за шею по земли» [ПЛДР 10, 546]. Рассказ о путешествии самого протопопа из Боровска в Пустозерск последовательно видоизменяется в различных вариантах «Жития», превращаясь в редакции В в весьма значительную по объему сцену.

О возможных библейских источниках этого выражения будет рассказано ниже.

[25] Ту же идею — о сакральном характере церковных догматов и о главенстве их соблюдения над всеми прочими человеческими проявлениями, которую протопоп переводит на конкретно-бытовой уровень, требуя от своих чад особого прилежания к церковной службе и постоянных подвигов веры, находим в выписках из Кормчей, включенных протопопом в одно из ранних посланий к Федору Михайловичу Ртищеву: «В Корьмъчей книге...: егда церькви мирно и безмятежъно бывают в вере, тогда нам Господь вся блага устроит. Аще ли рать проидет в земли вашеи, то самих их меч пояст, сами ся изъбиют. На брань противу их не исходите и к тому невредны прочее пребудете» [Кудрявцев 1972, 183].

[26] Этот рассказ протопоп, очевидно, заимствовал из какого-либо сборника сочинений Максима Грека, а тот, в свою очередь, перевел его из византийского «Лексикона» Свиды. При этом Аввакум несколько изменил первоначальный текст, усилив в нем, в связи со своими представлениями, мотив дьявольской лжи. У Максима Грека читаем: «Клеветник — диавол...» [Буланин 1984, 158].

[27] На подобное истолкование никоновского промедления при принятии высокого сана Аввакума мог натолкнуть в том числе следующий отрывок «Книги о вере»: «...были бо некотории иже чернокнижством папежства приобретали. Яко же о томъ в писании Нила архиепископа фесалоницкаго читаем о келестине, иже во Христа веры отвергся, и бесом себе отдав, засправою волхвов папежскую столицу приятъ. О друзем таково пишут, о папе Селевестре, втором, который такоже действом сатаниным достигл папства» [Книга о вере 1648, л. 239], так как в сочинениях протопопа русский патриарх зачастую выступает в одном ряду с римскими папами, напр. «папа с Никоном, преснолюбцы» (374).

[28] Напомним, что в действительности амбиции самолюбивого патрирха были гораздо более скромными: он лишь назвал основанный им монастырь Новым Иерусалимом. Однако даже этот факт в записке Паисия Лигарида, подготовленной для прибывающих на Московский собор 1667 года восточных архиереев, был истолкован как желание оскорбить Иерусалимского патриарха (см. [Карташев 1991, 208]). Таким образом, фантастические по сути обвинения Аввакума в адрес Никона оказываются тем не менее вполне созвучны официальным настроениям его времени.

Попутно заметим, что несмотря на утверждения протопопа о столь активном участии темных сил в событиях, связанных с церковной реформой, самые традиционные их представители — бесы — появляются в его сочинениях относительно редко, и подробного

авторского описания не удостоились. Очевидно только, что они представляются протопопу существами, в целом, антропоморфными (даже предводитель темных сил видится ему как «в белых ризах нагой человек» (360)). Даже несмотря на значительную разницу, которая, согласно указаниям протопопа, существует между бесами и людьми (в одном из своих посланий Аввакум размышляет, обращаясь к единомышленникам: «Назвать бесом лукаваго человека — и он плоть носит, не бес» (649)), сам автор нередко с трудом, лишь по ряду весьма мелких особых признаков отличает бесов от людей («Бес-от веть не мужик, батога не боится; боится он креста Христова»...(29)) и даже от ангелов («Мы не беси водили тебя, смотри: у нас папарты; беси-де не имеют тово» (78)). Человекоподобные обитатели преисподней, тем не менее наделены у Аввакума рядом качеств, весьма часто отличающих его же отрицательных персонажей. Они неизменно хитры — «лукавы» — протопоп неоднократно рассуждает о том, что погрязший в грехе человек «лукавует... яко бес» (42), а также подробно расписывает разнообразные «бесовские ухищрения» (80), например, то, как они пытаются завладеть душой умирающей пани Цехановицкой посредством булавки (147), — а также, судя по всему, весьма подвижны и злобны: согрешивший дьяк Струна в аввакумовском описании «в церкви вертится, яко бес» (18—19); многочисленных же находящихся на исцелении у протопопа бесноватых завладевшие ими темные силы заставляют совершать множество жестоких и подчас неожиданных поступков: «бить», «драть» окружающих (139), «вздевать» на себя женское платье (140) и т. п. Нельзя исключить и того, что именно под влиянием представлений о бесах в аввакумовских произведениях возникли многие черты якобы одержимых ими никониан.

[30] Напомним, что относительно кончины митрополита Павла Коломенского в своем «Письме "братиям" "сродникам" и сыну Максиму» дьякон Федор Иванов заявлял: «О кончине не вем, а лгати не хощу и на отступника» [ПЛДР 11, 501].

[31] Возможно, именно опираясь на собственную трактовку никониан как бесноватых, Аввакум, дабы упрочить свой авторитет среди единомышленников, в разных редакциях «Жития» последовательно увеличивает именно количество рассказов об исцеленных им бесноватых. К выводам об особом значении подобных чудес в творчестве протопопа приходит также исследовательница «Жития» Т. А. Таянова (1997): «самой распространенной разновидностью чуда... является чудо-исцеление. 〈...〉 ...большинство исцелений — исцеления физических недугов. 〈...〉 Таких чудес в Евангелии насчитывается около двадцати, и всего пять чудес — исцелений бесноватых. 〈...〉 Исцеления именно физических больных преобладают и во всех житиях. 〈...〉 В "Житии" Аввакума ситуация резко меняется. Основное количество чудес, сотворенных

Аввакумом, – это исцеления бесноватых. ⟨...⟩ Все дело, безусловно, заключается в восприятии писателем окружающего. Мир, принявший никонианскую веру, по Аввакуму – мир взбесившийся, “бешаный” новатый» [Таянова 1997, 9–10]. И действительно, в своей «Беседе о кресте к неподобным» Аввакум пишет: «Отвратил Господь Бог праведное лице свое от всея земли руския, и исполнилася Москва и аер полон бесовских лиц. И в кажнем еретике по сту и по тысяще дияволов, а в Никоне легеон...» [Демкова 1965, 228].

Подобные взгляды протопопа объясняются, вероятно, той широкой популярностью, которой пользовались в Москве во времена патриарха Иосифа различные произведения киевской книжности (см. [Каптерев 1913, 22]), значительная часть которых вошла, в частности, в знаменитую «Кириллову книгу». На самом же деле, несмотря на то что присоединение к России Левобережной Украины формально произошло в 1654 году, киевская митрополия до 1686 года находилась в ведении константинопольского патриархата [Вехи, 169].

[33] В связи с нечеткостью географических представлений Аввакума любопытно вспомнить предположение И. М. Кудрявцева о том, что, делая выписки из трудов Цезаря Барония для диспутов со сторонниками церковных преобразований в доме Федора Михайловича Ртищева, протопоп мог использовать краковское издание Петра Скарги [Кудрявцев 1972, 207]. Но даже независимо от того, насколько справедливо это предположение, стоит отметить, что текст выписок, в котором очевидны многочисленные полонизмы или же следы белорусского оригинала, не содержит никаких аввакумовских оговорок по поводу языка или издателя, а следовательно, признается обычно щепетильным в подобных вопросах протопопом вполне авторитетным и пригодным для использования в полемике.

[34] Подобное заблуждение, впрочем, было общим для древнерусских антилатинских сочинений.

Источником сведений для Аввакума в данном случае могло послужить весьма популярное в Древней Руси сочинение «О фрязех прочих латинех», в котором, в частности, сказано: «Во святый жертвенник всяк хотяй внити, входи и во время службы их, котораго аще будет рода, или возраста, или чина яко же и жены егда хотят седят на престолех епископъских во олтари...» [Кириллова книга, 259]; те же сведения содержатся и в «Мирском потребнике» 1639 г. [Требник 1639, л. 424 об. – 425].

[36] По всей видимости, протопоп опирался в данном случае на сведения из «Соборного изложения патриарха Филарета», где о латинянах сказано, что они «образы святых в церквах не пишут, кромѣ единаго распятия, но и то распятие не шаровным образом строением пишут, но цѣло во едином древѣ, или в камени изваяно творят, рекше издолблено» [Требник 1639, л. 424 об.].

[37] И. И. Срезневский также переводит этот глагол как «припадать», «преклоняться» [Срезневский 2, стлб. 1414].

[38] Эта общая картина сибирской земли, помимо собственных впечатлений протопопа, может основываться на невольном продолжении сопоставления Аввакума с праведным Иовом, который, живя «в стране варварстей» (23), также, согласно библейскому описанию, подвергался нападениям различных иноплеменников: савеян и халдеев (Иов. 1: 15, 17).

Замечание протопопа о количестве патриархов – «человек их с сорок, чаю, было» (59) – показывает, что автор к тому же не очень хорошо разобрался в своих собеседниках, смешав при этом самих иерархов и их свиту, количество которой, впрочем, указано им довольно точно (см. [Бороздин 1898, 25]). В то же время многочисленные свидетельства о ходе Собора 1667 года и той роли, которую играли на нем приглашенные в Москву восточные архиереи, позволяют предположить, что описание, созданное Аввакумом, содержит также некоторые неточности более общего порядка. Представляется, в частности, сомнительным, чтобы иноземные иерархи проявляли себя в ходе соборных заседаний столь зависимыми от московских «властей», какими пытается изобразить их русский автор.

Сведения, приводимые различными историками, указывают на то, что прибывшая на Русь иноземная делегация, не последнее место в которой занимал известный авантюрист и самозванец Паисий Лигарид, хотя и добивалась при московском дворе всевозможных подарков и привилегий, все же обладала определенной политической значимостью. В благорасположении «вселенских патриархов» был крайне заинтересован царь Алексей Михайлович, с одной стороны, пытавшийся с помощью их авторитета разрубить, наконец, гордиев узел проблем, возникших в русской церкви после начала реформы и самоустранения Никона, а с другой – лелеявший тайную мечту о константинопольском престоле. Учитывая все это, более правдоподобным было бы говорить об обратной зависимости – московских хозяев от заморских гостей. И действительно, еще до начала работы Собора царь заставил все присутствующее на нем духовенство письменно ответить на вопрос: «Православны ли восточные патриархи?» [Карташев 1991, 174], тем самым заранее обеспечив прибывающим владыкам непререкаемый авторитет. Весьма неприятными для московский властей обстоятельствами сопровождалось также вынесение соборного решения об осуждении патриарха Никона. На отказавшихся поставить свою подпись под этим документом митрополита Павла Крутицкого и архиепископа Илариона Рязанского было незамедлительно наложено церковное запрещение [Карташев 1991, 214–217; ИРЦ, 374], причем Крутицкий митрополит лишился при этом также сана патриаршего местоблюсти-

теля, тут же переданного греческому [Карташев 1991, 216] (по другим данным – сербскому [ИРЦ, 375]) владыке Феодосию. Подобное наказание, хотя и продлившееся всего несколько дней [ИРЦ, 375], вероятно, заставило московский клир относится к иноземным иерархам с еще большим почтением.

Откровенно прогреческими выглядят и решения Собора относительно особенностей русской обрядности. Как писал А. В. Карташев, «патриархи, а за ними... и все русские отцы Собора 1667 г. посадили на скамью подсудимых всю русскую московскую церковную историю, борно осудили и отменили ее» [Карташев 1991, 179]. Все существовавшие между Русской и Греческой Церквами обрядовые различия были при этом признаны (с подачи архимандрита Дионисия – «толмача» греческой делегации и автора заранее подготовленного по царскому указанию трактата об опровержении старообрядчества) некими «новизнами», появившимися якобы уже после падения Константинополя [Карташев 1991, 178]. Историческая слабость подобной аргументации, очевидно, казалась всем участникам Собора менее важной, нежели политические последствия принимаемых решений: ожидавшееся установление в русской церкви долгожданного порядка, к тому же на основаниях, «благословленных и утвержденных» вселенскими патриархами.

Все указанное, на наш взгляд, абсолютно исключает возможность любых проявлений сочувствия к старообрядцам со стороны заморских гостей и делает всю изображенную Аввакумом сцену более чем сомнительной, если только находившийся в плену у собственных представлений русский автор не истолковал всего происходившего с точностью до наоборот. За некоторые колебания в свою сторону протопоп, по-видимому, принял какое-то действительно имевшее место замешательство среди иноземных владык, не знавших русского языка и, очевидно, не ожидавших необходимости вести на заседаниях Собора какую бы то ни было серьезную полемику. В подобной ситуации русские архиереи, для которых соборное осуждение старообрядчества имело, пожалуй, даже большее значение, нежели осуждение бывшего патриарха, вполне могли «прийти на помощь» своим «заморским коллегам», продолжив оборвавшиеся было прения словом и делом.

[40] Столь смелую трактовку исторических событий, без сомнения, можно объяснить отрывочностью сведений, с которыми был знаком Аввакум. Автор современной истории папства Е. Гергей относит первую запись легенды о папессе Иоанне в латинских источниках к XI веку (причем согласно ей период папства Иоанны приходился на 855–857 годы) [Гергей 1996, 82–83]. Заседания Ферраро-Флорентийского собора проходили с несколькими перерывами в 1438–1439 годах [Гергей 1996, 194]. Попутно заметим, что в своем из-

ложении истории папства протопоп отдает явное препочтение ярким образам, частью пренебрегая при этом достоверностью приводимых им сведений. По крайней мере, он не воспользовался двумя бывшими в его распоряжении богатейшими источниками сведений по данному вопросу — «Книгой о вере» и «Кирилловой книгой». Очевидно, проведенные аналогии были для автора значительно важнее исторической точности.

[41] Сходной чертой, правда со значительной долей иронии, протопоп, похоже, пытался наделить и своих соотечественников-никониан, когда говорил о том, что они, судя по всему, собираются «отстреляться из мушкетов и пищалей» от ожидающей их Божией кары (682).

[42] По справедливому замечанию Н. С. Демковой, в данном случае протопоп использовал пересказ истории Валаама и Валака в Апокалипсисе (Апок. 2: 14), где, по сравнению с подробным повествованием о них в Книге Чисел (Числ. 22—24), герои поменялись местами. Именно это и позволяет протопопу сопоставить Валаама «иже учаше Валака положить соблазн пред сынми Израилевыми» и патриарха Никона, который, по словам Аввакума, «царя-то развратил» (458) [ПЛДР 11, 667].

[43] Идея о «многоплотии» древних иудеев весьма подробно развивается в сочинениях некоторых отцов Церкви, с которыми, без сомнения, был знаком Аввакум. Например, в «Слове I на иудея» у Иоанна Златоуста читаем: «жидовский собор от пиянства и многоплотия в последнюю злобу низведени бывше. ⟨...⟩ Тогда достояше ти поститися о жидовине, егда пиянство тебе сия соделоваша лютая, егда нечестие роди объядение» [Маргарит 1641, л. 67 об.]. Вообще же размышления о «плотскости» иудеев, равно как и различные «Слова» против «многоядения», достаточно часто встречаются в святоотеческих поучениях.

[44] Это изречение Аввакума является цитатой из Второго послания апостола Павла к Коринфянам [Библия, л. 40 (пятый счет); 2 Кор. 7: 17].

[45] Своеобразие изображения агарян, у Аввакума фактически защищающих чистоту православия, возможно, объясняется тем, что источником для создания их образов протопопу послужило, в частности, «Сказание о Магмете Салтане» Ивана Пересветова.

Не исключено, впрочем, что подобное истолкование опирается на какие-то другие фрагменты сочинений Иоанна Златоуста. Сходный с аввакумовским образ праведников-птиц встречается также в «Слове о нищелюбии» Григория Назианзина: «Еже вся воздам Христови, да присно последуем ему крест вземше, и возлетим, яко легци, к горнему миру» [Соборник 1647, л. 73] и в самом тексте Павловых Посланий: «мы... въсхищени будем на облацех, в сретение Господне на въздусе» [Библия, л. 52 об. (пятый счет); 1 Фес. 4: 17].

Последователем подобного «литературного стиля» ученый считал и Симеона Полоцкого, ссылаясь, в частности, на то, что вся полемика против старообрядчества в его знаменитом трактате «Жезл правления» фактически сводится к ряду уничижительных высказываний в адрес Никиты Пустосвята и его последователей [Перетц 1926, 71]. Мы же, в свою очередь, добавим к этому наблюдению еще один занимательный факт: обвинения, которые выдвигают в своих сочинениях соответственно Симеон Полоцкий – против старообрядцев – и Аввакум – против никониан, – в значительной степени совпадают. Более того, высказывания протопопа, точно так же как и выпады его просвещенного оппонента, часто касаются не столько предмета спора – церковной реформы, сколько направлены лично против отдельных ее участников. Суждения обоих авторов при этом одинаково эмоциональны и оценочны: это и взаимные причисления к еретикам с практически дословно повторяющимися в сочинениях противоборствующих сторон перечнями различных ересей первых веков христианства (ср. 466 – Жезл правления 1666, л. 16 об.), и наделение друг друга многочисленными, весьма нелестными прозвищами. В частности, эпитет «безумный» повторяется в трактате Симеона Полоцкого для обозначения сторонников дониконовских церковных обрядов столь же часто, как в сочинениях Аввакума – для описания никониан; оба автора рассуждают о мудрости, ссылаясь при этом на один и тот же библейский текст – Книгу Премудрость Соломона и т. д. Единственное существенное различие состоит, пожалуй, лишь в том, какое значение каждый из спорящих вкладывает в понятие «мудрость» и «разу. (Для воспитанного в европейских традициях уроженца Белоруссии «мудрость» оказывается равнозначна «учености», «образованности».) В целом же создается впечатление, что разворачивающееся перед нами заочно-литературное выяснение отношений – это своеобразная «полемика без полемики», разговор, где каждая из сторон, заранее уверенная в собственной правоте, попросту не слышит, да и не слушает другую.

Любопытное свидетельство о полемическом «стиле эпохи» находим также в «Прениях с греками о вере» Арсения Суханова, автора, которого, как известно, весьма ценил Аввакум. Будучи в Терговищах, где состоялся его диспут по вопросам веры и обрядности с Иерусалимским патриархом Паисием, Арсений, как это следует из его сочинения, фактически отказывается от прямых устных прений, давая своему поступку характерное объяснение: «Владыко святый, – якобы заявил патриарху Арсений, – с тобою мне о том говорить не умею; либо речь в задор поидет, чтоб тебя на гнев не привесть – то вели со мною кому иному говорить и что мы станем говорить, вели нам то записывать...» [Христианское чтение 1883, 699–700].

[48] Мы можем проследить также и некоторые европейские истоки этой традиции, по всей видимости, совершенно неизвестные Аввакуму. Так, В. Н. Перетц отмечал обличение франтовства и роскоши как один из ведущих аргументов в польской антилатинской полемике. В сочинениях протестантского автора второй половины XVI века Миколая Рея из Нагловиц, посвященных, в свою очередь, изображению *польской* шляхты, исследователь отметил и картины пышных пиров, и зарисовки парадных выездов [Перетц 1926, 21–23].

[49] На самом деле «комедийный вопрос» имеет, очевидно, еще более долгую историю в полемической литературе. В. Н. Перетц отмечал, что представители различных протестантских течений также обличали иезуитов за увлечение театром [Перетц 1926, 44 и 47].

[50] Сравнение священнодействий с «играми» и «танцами», очевидно, также попало в труды украинских защитников православия из сочинений польских полемистов. Интересно, что этот аргумент равно использовали авторы, занимавшие во внутрицерковной полемике самые разнообразные позиции. Так, В. Н. Перетц отмечал описание «игры» папы римского с хлебом и вином во время мессы в памфлете польского автора М. Кровицкого 1554 года [Перетц 1929, 67], а уже в XVII веке один из видных сторонников Брестской унии Кассиан Сакович так описывал *православный* обряд венчания: «поп обводит брачующихся и дружек около аналоя и танцует с ними, распевая...» [Перетц 1929, 70].

[51] Оба сочинения с названием «книга» состоят из десяти отдельных отрывков. Причем в «Книжке» украинского полемиста, в свою очередь составленной, как предполагают исследователи, в подражание напечатанному незадолго до того сборнику посланий Александрийского патриарха Мелетия, их число доведено до десяти довольно искусственно (см. [Вишенский 1955, 292–293]), что вполне соответствует путанице с нумерацией бесед в дошедших до нас списках протопопова сочинения. Впрочем по поводу самого существования «Книги Бесед» в виде единого собранного Аввакумом корпуса текстов мнения исследователей также различны (см. [Бубнов 1987]).

[52] Так, о событиях на Украине конца XVI – начала XVII века был, по наблюдению И. П. Еремина, хорошо осведомлен один из духовных детей Аввакума – инок Авраамий [Еремин 1953, 293]. Много цитат из трудов украинских богословов содержатся, по замечанию Н. Ю. Бубнова, и в «Книге» Спиридона Потемкина [СКиКДР 1998, 492], однако, ввиду того что сочинение это до сих пор не опубликовано, проверить их объем и источники не представляется возможным.

[53] Следует уточнить, что иностранные врачи, выполнявшие также роль придворных астрологов, определявших, в частности, благоприятные дни для проведения медицинских процедур, на самом деле существовали и при дворе Михаила Федоровича, и при дворе Алексея

Михайловича (об этом см., например, [Морозов, Симонов 2004, 14]). О постепенном росте интереса к астрологическим опытам в России второй половины XVII века косвенным образом свидетельствует и сам Аввакум, заявлявший, как мы уже упоминали, что никониане «научают християн» «остролог прочитать» (820). Однако далее сто; общих фраз протопоповы наблюдения не продвинулись. И в то же время сам Аввакум с его резкими высказываниями в адрес всяческой учености, выглядит на фоне книжности своего времени некоторым ретроградом. Так, даже церковно-полемические издания Московского Печатного двора отразили, в частности, значительно возросший к середине XVII века общий уровень астрономических знаний. Однако к тем научным сведениям о движении Луны, длине лунного и солнечного года, что содержатся, например, в «Кирилловой книге», протопоп, судя по всему, особого интереса не проявил.

[54] Рассуждения об особой гордости представителей Западной церкви также можно найти в полемической книжности XVII века (см., например, [Кормчая 1653, л. 15 (особ. паг.)]).

Приводимые здесь и далее заимствования и перифразы не отмечены в качестве библейских цитат в тексте РИБ.

Здесь снова возникает параллель между католиками и иудеями, последовательно проводимая в сочинениях Аввакума (для которого, напомним, названия этих двух народов часто легко взаимозаменяемы): ведь и приход Христа, и избрание нового папы, вскоре, по версии автора, отказавшегося от престола в пользу изгнанного соперника, внешне не оказали никакого влияния на исторические судьбы соответствующих народов.

Указание на эту цитату из Посланий апостола Павла в тексте «Жития» приводит также Н. С. Демкова [Пустозерский сборник, 232].

[58]Ср. обвинения Аввакума в адрес московских «новолюбцев»: «Увы, бедные никонияня! Погибаете от своего злаго и непокориваго нрава!» (60). Не исключено, впрочем, что подобные человеческие качества, согласно бытовавшим в XVII веке убеждениям, были свойственны всем еретикам и грешникам. Вот как описывает протопоп свою духовную дочь — девицу Анну: «егда станем правила говорить, она на месте станет, прижав руки, да так и простоит. 〈...〉 ...в безумии своем и непокорстве пребывает» (77). Согласно наблюдениям В. И. Малышева, в вышедших в свет после Собора 1667 года «Служебнике с Соборным свитком» и «Синодике» сходные понятия употреблялись в связи с самим протопопом и его единомышленниками [Малышев 1985, 307].

Ср. Аввакум — о никонианах: «непрестанного греха желате» (488).

[60] Параллельный, но более далекий от аввакумовского текст есть и в Евангелии от Матфея [Библия, л. 9 (четв. счет); Матф. 16: 2].

[61] Ср., в частности, похожие высказывания Иоанна Вишенского, обращенные к малороссийским приверженцам православия: «Покайтеся... да есте истинною новый Израиль, а не с поганци погани» [Вишенский 1955, 46] или пространное обращение Арсения Суханова к грекам: «Был у Бога возлюбленныи род Израиль, и егда Бога не позна и Господь Богъ ихъ отверже, и предаде их и запустѣние, в мѣсто Израиля Бог приня васъ греков» [Христианское чтение, 717]. Еще одно похожее выражение — «И со слезами молящеся, прославиша Бога, показавшего таковое дивное чудо в последнем роде сеи, во словянех нового Израиля», — было недавно обнаружено В. М. Кириллиным в одном из списков «Сказания о Тихвинской иконе Божией Матери» [Кириллин 2005, 129]. Исследователь считает указанную фразу отражением политической доктрины «Москва — Третий Рим» и определяет время создания соответствующей редакции «Сказания» как «вторую половину XVI века» [Кириллин 2005, 130]. И, наконец, Феофан Прокопович в своем «Слове похвальном о преславной над войсками свейскими победе...» 1709 года рассуждает о бегстве Карла XII, «супостата нашего, поношающего роду нашему новому Исраилю, полкам Бога живаго...» [Прокопович 1961: 34].

ЛИТЕРАТУРА

Библия – Библия. Острог, 1581.

Библия / В русском переводе с параллельными местами. М., 1989.

Бороздин 1898 — *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898.

Бубнов 1987 — *Бубнов Н. Ю.* «Книга бесед» протопопа Аввакума: (К истории создания произведения) // Книга в России XVI — середины XIX века: Книгораспространение, библиотеки, читатель. Л., 1987. С. 17–31.

Бубнов 2001 — *Бубнов Н. Ю.* Послание протопопа Аввакума к отцу Ионе и чадам, «во свете живущим» (1677–1678 гг.) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 675–683.

Буланин 1984 – *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984.

Булычев 1989 — *Булычев А. А.* О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 2. С. 35–62.

Валишевский 1990 *Валишевский К.* Петр Великий. Воспитание. Личность. М., 1990.

Вехи — Русское православие: вехи истории. М., 1989.

Вишенский 1955 – *Вишенский Иван.* Сочинения. М.; Л., 1955.

Водовозов 1972 — *Водовозов Н. В.* История древнерусской литературы. М., 1972.

Герасимова 1993 *Герасимова Н. М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993.

Гергей 1996 — *Гергей Е.* История папства. М., 1996.

Гудзий 1956 — *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М., 1956.

Гудзий 1997 — *Гудзий Н. К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // *Аввакум, протопоп.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. М.: Academia, 1997. С. 7–59.

Данилевский 2004 *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет». Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.

Демин 1998 — *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998.

Демкова 1962 — *Сафафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 149–175.

Демкова 1963 — *Сарафанова-Демкова Н. С.* Иоанн, экзарх Болгарский, в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 367–372.

Демкова 1965 — *Демкова Н. С.* Неизвестные и неизданные тексты сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. С. 211–239.

Душечкина 1967 — *Душечкина Е. В.* Мировоззрение Аввакума — идеолога и вождя старообрядчества // Русская филология: Сб. научных студенческих работ. Тарту, 1967. С. 5–20.

Елеонская 1963 *Елеонская А. С.* Аввакум-обличитель и сатирик Теория и история русской литературы / Учен. зап. МПГИ им. В. И. Ленина. № 190. М., 1963. С. 17–34.

Елеонская 1969 — *Елеонская А. С.* История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969.

Еремин 1953 — *Еремин И. П.* К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. IX. С. 291–296.

Жезл правления 1666 – Жезл правления. М., 1666.

Житие 1960 – Житие протопопа Аввакума / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1960.

ИРЛ 1941 История русской литературы / Под общ. ред. проф. В. А. Десницкого. М., 1941. Т. 1, ч. 1.

ИРЛ 1948 – История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2.
ИРЛ 1980 – История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1.
ИРЛ 1985 – История русской литературы XI–XVI веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1985.
ИРЦ – *Макарий, митр.* (Булгаков М. П.). История русской церкви. М., 1996. Кн. 7.
Истоки – Истоки русской беллетристики. Л., 1970.
Истрин 1920 – *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1: Текст.
Кантемир 1956 – *Антиох Кантемир.* Собрание стихотворений. Л., 1956.
Каптерев 1913 – *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Сергиев Посад, 1913.
Карташев 1991 – *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 2.
Кириллин 2005 – *Кириллин В. М.* Предание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: текстологическое и историко-литературное иисследование // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 13–185.
Кириллова книга – Кириллова книга. М., 1644.
Клибанов 1973 – *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР 1973. № 1. С. 76–98.
Клибанов 1992 – *Клибанов А. И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 33–40.
Клибанов 1994 – *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 12–43.
Книга о вере 1648 – Книга о вере. М., 1648.
Кормчая 1653 – Кормчая. М., 1653.
Кудрявцев 1972 – *Кудрявцев И. М.* Сборник XVIII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1972. Вып. 33. С. 148–212.
Кусков 1998 – *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. М., 1998.
Лесков 1981 – *Лесков Н. С.* Собрание сочинений: В 5 т. М., 1981. Т. 3.
Лихачев 1970 – *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
Лихачев 1980 – *Лихачев Д. С.* Великое наследие. М., 1980.
Лихачев 1987 – *Лихачев Д. С.* Смех в Древней Руси // *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3 т. М., 1987. Т. 2. С. 343–417.

Макарий – *Макарий, митр. (Булгаков М. П.).* История русского раскола, известного под именем старообрядчества, Макария, митрополита Московского. СПб., 1889.

Малинин 1901 – *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложение. С. 1–144.

Малышев 1985 – Летопись жизни протопопа Аввакума по «Материалам к летописи жизни протопопа Аввакума» В. И. Малышева Древнерусская книжность. М., 1985. С. 277–322.

Маргарит 1641 – Маргарит. М., 1641.

Материалы 1 – Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1.

Материалы 3 – Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 3.

Материалы 4 – Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 4.

Материалы 7 – Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1885. Т. 7.

Мещерский 1958 – *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Минея 1645 – Минея (декабрь). М., 1645.

Мишина 1996 – *Мишина Л. А.* «Богова реальность» в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» // Перечитывая классику. Чебоксары, 1996. С. 5–12.

Морозов, Симонов 2004 – *Морозов Б. Н., Симонов Р. А.* Датировка и атрибуция медико-астрологических расчетов, приписанных к Травнику 1534 года // Древняя Русь. Вопросы медиевистик 2004. № 4 (18). С. 5–14.

МЭС – Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1991.

Обед душевный 1681 – *Симеон Полоцкий.* Обед душевный. М., 1681.

Палея – Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1407 г. Тру учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892.

Перетц 1926 – *Перетц В. Н.* Иван Вишенский 1955 и польская литература XVI в. // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков: Сб. Отделения русского языка и словесности АН СССР. Л., 1926. Т. 101, вып. 2. С. 15–49.

Перетц 1929 – *Перетц В. Н.* Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI –XVII вв. // Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков: Сб. по русскому языку и словесности. Л., 1929. Т. 1, вып. 3. С. 56–72.

Петухов 1916 – *Петухов Е. В.* Русская литература: Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода: Древний период. Пг., 1916.

ПЛДР 10 — *Аввакум.* Послания, челобитные, письма / Подгот. текстов и коммент. Н. С. Демковой // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1 (вып. 10). М., 1988. С. 523–579, 674–701.
ПЛДР 11 Сочинения Аввакума / Подгот. текстов и коммент. Н. С. Демковой // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 2 (вып. 11). М., 1989. С. 351–454, 636–673.
Полякова 1976 — *Полякова С. В.* «Всякого добра добрейша суть книжное поучение» (об усвоении Аввакумом метафоры съедания слова) // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 188–190.
Попов 1875 — *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.
Послания 1598 — *Мелетий, патр. Александрийский.* Послания, или книжка в десяти отделах. Острог, 1598.
Прокопович 1961 — *Прокопович Феофан.* Сочинения. М.; Л., 1961.
ПСП 1 — Памятники старообрядческой письменности. СПб., 2000. Т. 1.
ПСРЛ 1962 — Полное собрание русских летописей. М., 1962.
Пустозерский сборник — Пустозерский сборник: Автографы Аввакума и Епифания. М., 1975.
РИБ — Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Т. 1. Русская историческая библиотека. Т. 39. М., 1927.
Робинсон 1963 — *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963.
Робинсон 1971 — *Робинсон А. Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI–XVII века (Иван Вишенский 1955, Аввакум, Симеон Полоцкий) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII– начало XVIII в.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1971. Вып. 3. С. 33–83.
Робинсон 1974 — *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
СКиКДР 1998 — Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3.
Смирнов 1898 — *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898.
Соборник 1647 — Соборник из 71 слова. М., 1647.
Срезневский 2 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2.
Старообрядчество — Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
Таянова 1997 — *Таянова Т. А.* Концепция чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // «Благословенны первые

шаги...» / Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 5–13.

ТОДРЛ 36 – *Бубнов М. Ю., Демкова Н. С.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «возвещение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36.

Требник – Потребник мирской. М., 1639.

Ужанков 1995 – *Ужанков А. Н.* Эволюция пейзажа в русской литературе XI – первой трети XVIII века // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 19–88.

Успенский 1988 – *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси XV–XVII вв. // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 208–224.

Успенский сборник – Успенский сборник XII–XIII века. М., 1971.

Хант 1977 – *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 70–83.

Хант 1992 – *Хант П.* Житие протопопа Аввакума и идеология раскола // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 40–46.

Христианское чтение 1883 – *Белокуров С.* Материалы для истории русской церкви: Прения с греками о вере (Арсения Суханова) Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 2. С. 670–738.

ЧОЛДП 103 – Житие преподобного Прокопия Устюжского // Чтения Общества любителей древней письменности. СПб., 1893. Т. 103.